

Preot Prof. Ion Buga



TEOLOGIA CINEI DE TAINĂ

Preot Prof. Ion Buga

Caragată Eugen

TEOLOGIA CINEI DE TAINĂ

Inv. 89

Editura Sfântul Gheorghe-Vechi
București, 1998

Ευσεβές ἀφιέρωμα
τῷ μακαριωτάτῳ
Χρυσοστόμῳ
Αρχιεπίσκοπος Κύπρου
πνευματικός μου πατήρ
καί Ευεργέτης

Cuvânt înainte

Ne amintim cu bucurie și cu înălțare duhovnicească de marea școală a teologiei românești, în aria căreia străluceau chipuri stelare de primă frumusețe: Stăniloae, Neaga, Coman, Liviu Stan, Iorgu Ivan, Isidor Todoran, Lungu, Uncu, Braniște, Elian, etc.

Rând pe rând, luminile s-au stins și toți cei mari *„s-au adăugat la strămoșii lor”*, iar școala românească pare acum orfană de părinții culturii teologice autentice.

Totuși, neamul românesc cel creștinesc este încă tânăr și viguros și mai are, în mod cert, multe lucruri bune de arătat lumii.

Un mare duhovnic și teolog trăitor (Părintele Arsenie Papacioc) ne încredința cândva că dacă Părintele Dumitru Stăniloae a căzut și el asemeni bobului de grâu, în brazdă, va învia în spic, iar spicul respectiv ar putea să se numească preotul Ion Buga.

De-a lungul unui deceniu, îi urmărim condeiul rodnic și predica înflăcărată, arătând semnele evidente ale unui cugetător creștin și cărturar autentic, în sânul Bisericii.

La catedră, Părintele Buga este un orator iar în amvon este un dascăl iscusit, înviind litera Scripturii într-o cunoaștere vie, bogată și, mai ales, actuală. Pentru aceea, tinerii studenți îl caută cu sârguință și-l înconjoară cu bucurie și atenție. În toate scrierile sale, se poate ușor descifra un strigăt insistent adresat lumii de dincolo de

incinta sacră a Bisericii, asemeni invitației lui Filip adresată lui Natanael: “*Vino și vezi!*” pe Hristos (cf. *In.* 1,46).

Cu deosebire lucrarea de față, alcătuită la catedra de teologie biblică (specialitatea *Noul Testament*), sub îndrumarea Profesorului Christos Voulgaris de la Universitatea din Atena, prezintă lumii academice contemporane o sinteză foarte reușită a trăirii liturgice (autorul este preot, slujitor de peste două decenii) și a cugetării teologice, încât nu știi dacă, citind aceste pagini, oficiezi la catedră sau teologhisești la altar. Este o fericită întâlnire între altar și catedră, între amvon și agora, între discurs și ierurgie, lucru cu atât mai îmbucurător cu cât aceasta se produce la terminalul unei lungi perioade în care un paralelism îndârjit părea să fi clasificat și osificat irevocabil, teologia în academie și liturghia exclusiv în altar.

“*Teologia Cinei de Taină*” a Părintelui Ion Buga pune capăt acestui divorț, hotărât de alții și nu de “*cugetătorii de Dumnezeu*”, încheind onorabil veacul XX și punând, pe fruntea celui viitor, deviza unei uniri nuptiale între Scriptură și Potir, între literă și Duh, așa cum, semnificativ și decisiv, Sf. Irineu de Lugdunum, avertiza, la începutul erei euharistice: “*învățătura noastră este în acord cu Euharistia, iar aceasta o confirmă*” (*Adv. Haeres.*, IV, 18,5). Pe culmea ce desparte și unește mileniul final cu cel ce va să vină, Preotul Ion Buga stă oficiind la catedră și învățând la altar.

Acordăm cu bucurie, arhiereasca binecuvântare pentru tipărirea acestei lucrări - pârgă a unei opere de anvergură, care-și așteaptă, în biroul omului de știință teologică, ceasul ei de lumină.

† Lucian
Arhiepiscopul Tomisului



Disc de argint secolul V (Siria)

Împărtășirea apostolilor sub ambele forme
Metalepsis- stânga (vinul) și *Metadosis*- dreapta (pâinea)

Preliminarii

*“Spem ac Dei notitiam
auget Johannis Evangelium”
(Sf. Hilarius Pict. De Trinitate)*

O masă în centrul istoriei, în mijlocul săptămânii, în inima unui oraș mediteranean (mijlocul pământului)¹ într-o discreție sacramentală, învăluită în pacea unui amurg oriental și în briza unei nopți de primăvară, o cină de taină la care hrana obișnuită era un pretext, în atmosfera căreia toate cele de aici conduceau Dincolo, gestul cel mai obișnuit devenea simbol și ritual (așa cum toate gesturile lui Iisus erau “σημεία”), cuvintele redeveniseră Cuvânt întemeietor de lume ca la începuturi, numai că acum totul începea din centru spre margini, care aveau să se dovedească, asemeni orizontului, mereu aproape dar niciodată acolo unde le cauți, o imanență înfășurată într-o transcendență vie și caldă, intimă și blândă; era prima oară când omul lua masa în cer, fiindcă totul, în seara aceea care avea să devină dimineată liturgică (κυριακή μεσημέρα), nesfârșită în cer și pe pământ, nu era din lumea aceasta, ci trimitere neconținută Dincolo, într-un viitor deja prezent (“*va veni vremea și a și veni*”), într-o

¹ - “Dar Dumnezeu, Împăratul nostru înainte de veac, a făcut mântuire în mijlocul pământului” (Ps. 73,13).

Împărăție care *“nu este din lumea aceasta”*, într-o istorie cu evenimente sfinte, adică scrise în Cartea vieții și mai puțin în arhivele morții - o imparabilă mutație spre eshatologic (*din zilele lui Ioan Botezătorul până acum, împărăția cerurilor se ia cu sila și cei ce se silesc pun mâna pe ea - Mt. 11,12*).

O cină plină de taină la care Oaspetele era gazdă iar casa era de împrumut, fiindcă în realitate casa în care se consuma adevărata cină era *“casa Tatălui din ceruri”* și *“numai ochilor noștri apăreau toate pe pământ”* (Tobit 12,19). Cina de taină încheia istoria, perisabilul, și deschidea Pnevmatocrația sau Împărăția Permanenței în care ieri, astăzi și mâine se făceau prezență vie, *“Hristos pământul celor vii”*. Se încheia istoria și începea Dumnezeu - eveniment pur, dincolo de discursivul temporal - sfâșiere a trecutului mort și a viitorului amenințător. La Naștere Dumnezeu invadase istoria; la Cină *“timpul nu va mai fi”* (Ap. 10,6), marginile vremii se vor dilata în simbol și în sacramental, pâinea și vinul vor păși pe treapta euharistică mai sus chiar decât transfigurarea nupțială (Cana Galileei) unde s-au făcut dar de nuntă, în timp ce aici se vor preface în $\phiαρμακον\ αθανασιας^2$, în însuși Dăruitorul, nunta se va transfigura în jertfă, Mirele în *“Miel înjunghiat de la întemeierea lumii”* (I Petru 1,19-20), întristarea în bucurie, cugetarea în doxologie, scepticismul în adorație, moartea în Înviere, indiferența în iubire, instinctul de conservare în *“prietenie până la moarte”* (martiriu) (In. 13,1) și întregul univers într-un ținut euharistic - mistagogic.

² - Αγ. Ιγνατιος Αντιοχιας, *Προς Εφεσιους*, 20,2.

La Cina cea de Taină se întemeiază o lume nouă (nu o alta ci aceeași dar renăscută - după principiile deslușite în dialogul tainic cu Nicodim), o lume născută din același cuvânt dar acum făcut Trup și Sânge, adică *Viață* în sensul deplin și nu doar “*suflare de viață*” (Fac. 2, 7). Acum și aici se întemeiază Biserica (civilizația euharistică), fiindcă Cina este Golgotă și Cincizecime deodată, așa cum vom încerca să destăinuim în paginile viitoare.

Cina de Taină este suprema Destăinuire, Apocalipsă, Revelație, fiindcă aici s-a spus și s-a realizat tot Adevărul, taina cea din veac ascunsă, dialectica supremă și anume că Dumnezeuul întrupat poate muri, dăruindu-se omului ca ofrandă de mâncare și băutură iar omul, cuprins în această înfricoșătoare taină se face ceea ce înțelege și mănâncă³, se face euharistie, adică se îndumnezeiește: poate să nu mai moară. Dumnezeu - Viața moare în om iar acesta înviază din moartea în care a intrat El.

La Cină - taina cuminecăturii sfinte - se reface comuniunea originară de dinainte de istorie dar de data aceasta cu un Dumnezeu trecut prin istorie, dincolo de istorie, un Dumnezeu îmbogățit, deși nu-i lipsise nimic, dar infinit în adăugirea iubirii care niciodată nu-i deajuns și nu încetează niciodată (I Cor. 13, 7).

³ - “Omul este ceea ce mănâncă”. Această afirmație aparține filosofului materialist Feuerbach. Aceasta zicând, el socotea că a pus capăt tuturor speculațiilor “idealiste” asupra naturii umane. De fapt, fără să o știe, el exprima cea mai profundă concepție religioasă despre om. Căci lumea care i s-a dat la creație spre mâncare și băutură îi este dată ca o comuniune cu Dumnezeu” (A. Schmemmann, *For the life of the World*, New York, 1963, p. 10).

Cu Cina sfântă se inaugurează civilizația afirmației, întemeiată pe “*piatra Hristos*” pe care nici porțile iadului - negația distructivă - nu o vor dărâma, fiindcă însăși negația va sluji, fără să vrea, confirmării și împlinirii ei⁴ (*In. 13, 7*). Negația se va întoarce împotriva ei însăși (sinucidere) prăbușindu-se în prăpastia pe care singură a lucrat-o în universul creației divine (vezi Iuda, și Ierusalimul legii vechi și, la origine, negația demonică (*nu, ci veți fi ca Dumnezeu; am văzut pe Satan căzând*)).

Privită în perspectiva celor două milenii de civilizație creștină, Cina ne apare ca o piatră de hotar, “*piatra din capul unghiului*”, pe care s-a întemeiat lumea cea nouă, apare ca un punct de o intensitate și concentrație primordiale, ale cărui dimensiuni nebănuite sunt adunate și comprimate sub forța înfricoșătoare a unui infinit făcut început, a unei finalități înfășurată în embrionul

⁴ - Spune Sf. Vasile cel Mare: “*Multe sunt cele voite de Dumnezeu: cele care țin de îndelungărabdarea și bunătatea Lui, care sunt bune și se numesc bune; cele care țin de mânia Lui împotriva păcatelor noastre și care se numesc rele (Is. 45,7). Cele rele însă nu sunt pentru a fi chinuți prin ele ci pentru a ne îndrepta. Acestea, care ne provoacă pocăința, din rele devin bune*” (*Regulile mici, 53,345*). În altă parte, Sfântul Vasile cel Mare notează: Dumnezeu “*nu la întâmplare ne lasă pradă puterilor răutății, ci Însuși hotărăște aceste chinuri, cugetând la puterea lor de îndreptare*”. Iar Sf. Grigore de Nyssa scrie: “*Dumnezeu spune: fiecăruia îi dau după vrednicie și chiar și răutății îi dau loc, cu scopul îndreptării*” (*Buletinul studiilor biblice, vol.15, Ianuarie-Iunie 1996, Anul 25; p. 19-20*).

principal ca un stejar în ghindă (Mt. 13, 31-32) a unei veșnicii înșurubată în clipă, întrupată în eveniment. A reitiera drumul Cinei înseamnă a încerca să faci cerurile să rulezi infinitul spre punctul proiectării lui, să faci raza de lumină un ghem greu de sens și de putere.

În acest terminal bimilenar, te afli la marginea unui ocean, contemplând volumul nemăsurat al înțeleșurilor explozive, concentrate într-o singură noapte și desfășurate în milioane de clipe și de cugete omenești și îngerești, care au extins sensurile primordiale până la marginile lumii și ale vremii, "crescându-le și întărindu-le" în duhul lor, dincolo de sărmanele litere omenești care au fost prinse de un ucenic plin de iubire și de duh sfânt (Ioan Teologul). Pasajul ioaneic al Cinei, așezat (nu întâmplător) în centrul *Noului Testament*, se profilează în adâncimea "epocii mântuirii" ca o corabie albă din vis în mijlocul oceanului creștinătății, pricinuitoare a unor valuri de cugetare și simțire duhovnicești ce bat neobosit la zidul minții și inimii noastre.

Cina cea de Taină este marele "*semn al Fiului Omului*" pentru descifrarea și înțelegerea căruia va fi necesară o veșnicie iar ca hrană - un Dumnezeu - după cum ne încredințează autorul însuși: "*Și viața veșnică este aceasta: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis*" (In. 17, 3) ca hrană și ca băutură (In. 6).⁵

Nu întâmplător Mântuitorul alege ca reper în tâlăzuirea istoriei - "*semnul lui Iona*" - fiindcă viața omenirii dintotdeauna dar mai ales în ultimele două

⁵ - "Veniți să bem băutură nouă, nu făcută din piatră stearpă cu mâini, ci din izvorul nemuritor, Hristos" (catavasiile învierii).

milenii a fost o tulburare monstruoasă, valuri uriașe “*înălțate de vișorul ispitelor*”, stârnite de zvârcolirile vrășmașului, strivit sub crucea pe care n-a priceput-o, fiindu-i tocmai lui pieire iar pentru om mântuire prin iubire (cf. *1 Cor. 1, 18*). Abordarea Cinei de Taină astăzi, ca totdeauna, trebuie realizată în contextul unei istorii învolburate, pline de sânge și de ură, de contradicții și aberații, o “*casă a morții*” în care s-a săvârșit neconținut minunea cerească a Euharistiei, cu atât mai dramatică și mai tulburătoare cu cât, neavând nimic din lumea aceasta, a stat totdeauna în inima ei. Conflictul din jurul Cinei, și atunci, ca și acum, tinde să clatine și mintea și inima; dar și salvarea noastră este aceeași dintotdeauna, cu cât mai periclitată cu atât mai clară: Iisus Hristos - Biruitorul morții și al lumii - care, “*a strălucit în întuneric și acesta nu a reușit să-L cuprindă*”, adică să-L înăbușe.

Cina, ca și creația, face parte din actele divine - fără dimensiuni, fără contur, fără durată, imposibil de analizat și categorisit (cf. *Evrei 5, 11; 7, 3*), inefabile și indefinibile - într-un cuvânt - esențiale sau principiale. Și creația și Cina se săvârșesc de către Dumnezeu, în cer: prima în cerul pre-istoric dar având istoria integrată (vezi K. Barth), cea de-a doua în cerul metaistoric și având istoria transfigurată. De fapt, este vorba de același act divin care intră în istorie sub chipul creației și iese din ea sub chipul Cinei sau al Ospățului atotcuprinzător (*Mt. 22. 9; Lc. 14, 25*). Istoria începe cu festinul raiului și se încheie cu “*Ospățul Stăpânului*”; în acest ansamblu - istoria nu mai poate fi analizată, ci contemplată, litera se face duh, evenimentul sărbătoare, cuvântul se face “*pâine a vieții celei veșnice*” (canonul Sfintei Împărtășiri),

moartea se face naștere în veșnicie, omul se împărtășește de dumnezeiasca fire (*I Petru* 1, 14) și se face împreună cetățean al cerului cu îngerii într-un paradis recuperat la nivelul îndumnezeirii. În Hristos istoria se face Paște⁶

⁶ - Scenografia Cinei impune o imagine de ansamblu comunitară și comunală, în care totul se cuprinde în Hristos dar nu în mod indistinct ci personal; singurul care face notă discordantă este "fiul piezării" - Iuda, care din pricina mândriei și a lăcomiei (cele două aspecte principale ale păcatului originar), cade în afară, în indistinția nopții și, mai apoi, a morții. A se observa simetria aproape de identitate dintre cenacul euharistic și cel al Cincizecimii, unde locul lui Hristos pare gol dar, de fapt, acolo se află plinătatea Duhului. Discreția prezenței divine, fără pretenții primordiale, se poate ușor observa atât la Cină cât și la Cincizecime - cele două momente care au întemeiat Biserica. Smerenia nedisimulată și corolarul ei - iubirea, constituie un element fundamental în civilizația creștină. "*L'Orthodoxie est attentive aux souffrances inexprimables de l'Esprit Saint et place la théologie sous le signe de l'épiclese*" (Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 40). Punem la temelia ființei Bisericii Cina de Taină, clasică formulă: jertfa de pe cruce și Cincizecimea - arată fără tăgadă influența apuseană unde tainicul este vizualizat, sistematizat și, dintr-o închinare în duh, s-a ajuns la o societate bisericească admirabilă în cele administrative, un stat eclesiastic exemplar dar fără duhovnicie.

(Să nu uităm nici o clipă că Ioan surprinde, în Evanghelia sa profetică și nu, cum s-a spus adesea, retroactiv) un Hristos devenit creștinism, cristalizat pe Euharistie - noul rai - la masa cărui este invitat noul Adam - creștinul; poarta de intrare în acest rai de taină este credința, poartă deschisă prima oară în istorie de Avraam - "*părintele tuturor credincioșilor*". Acesta trebuie să-și jertfească rodul credinței - pe Isaac darul lui

adică trecere, cale ce duce, prin ținutul adevărului, la viața veșnică în “*sânul lui Avraam*” sau “*casa Tatălui*” din ceruri. Dar la Dumnezeu nu se ajunge decât “*în stare de adorație*”; ostenit și împovărat de atâta alergare prin țara îndepărtată a înstrăinării de Dumnezeu, omul se va întoarce “*pe altă cale*”, prin pocăință (metanoia) sau, cum spune Platon, prin “*răsucire*” (*Republica*, 514) și va bate la poarta Împărăției și, acolo, Cineva îi va deschide și, dacă-l va recunoaște la lumina candeliei credinței care nu s-a stins (*Mt. 25*) în vârtoarea păcatului, îi va deschide și va intra la nunta Fiului care a venit în lume să-și logodească Sineși mireasă Biserica, sfântă și fără prihană (*Efes. 5, 25* și urm.).

În Euharistia continuă, săvârșită o singură dată la Cină, actul unic și primordial se permanentizează în înțelegerea credincioșilor; aceștia trebuie să renunțe prin smerenie la rațiunea lor proprie și mărginită, și să-și jertfească cel mai frumos dar făcut lor de Dumnezeu - rațiunea - și să primească prin ascultare sensul dumnezeiesc al jertfei euharistice. Renunțând la adevărul

Dumnezeu și, întrucât în dar se ascunde Dăruitorul, Avraam jertfea în Isaac pe Dumnezeu însuși. Dar pentru că acest act ar fi fost prematur la nivelul vremii și omului de atunci, actul va fi oprit doar în faza intenționalității (în Biblie, intenționalitatea are dimensiuni profetice), pentru a fi săvârșit până la capăt, “*la plinirea vremii*” de către Dumnezeu însuși, Care “*va îngriji de jertfa Sa*” - după măsura vremii. Altfel s-ar fi consumat și irosit zadarnic cel mai important act din existența divino-umană, jertfa iubirii, care, dacă nu este înțeleasă cum se cuvine poate degenera în monstruozități infernale. (vezi jertfirea copiilor lui Moloh).

lui mărginit, omul credincios și duhovnicesc “*va fi condus, euharistic, la tot adevărul*” (cf. *In.* 16,13).

Jertfa, deși a constituit actul esențial și, deci, veșnic, în cer și pe pământ, nu va fi înțeleasă decât în lumina Sfântului Duh - coborât din cer să mistuie jertfa și să o facă (λογικη θυσια) jertfă înțelegătoare și plăcută lui Dumnezeu (*Ps.* 50; *In.* 4, 23).

Preparativele pentru Cină

Un ochi atent poate descifra, în toată Evanghelia a IV-a, mistagogia Cinei⁷; prin tot ce spune și lucrează, Mântuitorul crează calea ce duce către acest “*loc prea-înalt*” al Ierusalimului - cetatea evenimentelor dumnezeiești - către toposul Întrupării supreme, căci punctul maxim, desăvârșit al Întrupării lui Dumnezeu va fi Euharistia, act care-și are începutul “*mai înainte de întemeierea lumii*” iar încununarea va fi altarul jertfei mistice, acolo unde se întrepătrund întruparea și transfigurarea, facerea și prefacerea, moartea și învierea, în trupul pâinii⁸. Cina va fi un act al permanenței eterne;

⁷ - “Este imposibil să înțelegem noțiunea de “viață veșnică” dacă nu luăm foarte serios în calcul caracterul mistagogic al învățăturii teologice la Sf. Ioan” (Savvas Agourides, *Evanghelistul Ioan - Studii teologice asupra Evangheliei a IV-a*, Atena, 1969, p. 47).

⁸ - Sfântul Grigore de Nyssa, privind în răpire adâncul tainei euharistice în trupul de pâine al Cuvântului, scrie: “După ce am cercetat acestea, trebuie să ne ațintim privirea spre Hristos și să vedem cum trupul Lui, care este al omului, dă viață la întreaga fire omenească prin împărțirea Lui tuturor care au credință, fără să se micșoreze prin împărțire.

Iar dacă menținerea în ființă a oricărui trup se face prin hrană, iar dacă hrana trupului este pâinea iar băutura este apa întărită cu vin; și dacă Dumnezeu Cuvântul s-a unit cu natura

Golgota va fi doar un accident tragic, intervenit în universul ontologic al jertfei, introdus de accidentul major, catastrofal, din universul uman - păcatul (*“Întruparea s-a făcut spre mântuirea firii, iar Patimile spre izbăvirea celor care, prin păcat, sunt robiți morții”* - Sf. Maxim Mărturisitorul, P. G., 91, 1097 C). Cina - jertfa tainică (ontologică) devansează cu o veșnicie Golgota dejucând planul satanei. Cina fără Golgota era aceeași. Golgota fără Cină ar fi fost o culme a tragediei și a absurdului. La Cină, Hristos este jertfă dumnezeiască; pe Golgota, este jertfă omenească. Ele nu sunt despărțite dar sunt distincte, așa cum definesc acest lucru Sf. Părinți, într-o teologie a uluirii: “εν τῷ σταυρῷ ὁ Θεὸς ἔπαθεν ἐν σαρκὶ ἀπαθὴς”. Adevăratul topos euharistic este pâinea, ca element esențial, așezat la jumătatea drumului de la pământ la cer, până la care se poate ridica omul (pâinea ființării) și se poate coborî Dumnezeu (In. 6, 50) ca ofrandă pentru viață veșnică⁹.

omenească fără să dea o nouă alcătuire firii omenești, ci a menținut în viață trupul Său prin lucruri obișnuite și potrivite trupului omenesc, prin pâine care intrând în trup se face trup, tot astfel și Cuvântul - trupul acela care a primit în el pe Dumnezeu - primind hrana pâinii, era, oarecum același lucru cu pâinea, prin metabolismul de care s-a vorbit mai sus. Dar trupul Lui, prin aceea că Dumnezeu Cuvântul locuia în el, a trecut în vrednicia dumnezeiască.

De aceea eu sunt convins că pâinea euharistică, sfințită prin Cuvântul lui Dumnezeu se preface în trupul lui Dumnezeu-Cuvântul, așa cum a spus Cuvântul că: “acesta este trupul meu” (Λόγος καληχητικός ὁ μέγας, P. G., tom. 45).

⁹ - Să nu uităm că prima întâlnire istorică dintre om (Avraam) și divinitate, în toată “*plinătatea*” ei (Sfânta Treime) are loc la cina

Întâlnirea omului cu Dumnezeu în trupul-pâine este problema esențială a religiei creștine iar marele discurs euharistic, de la capitolul 6, din *Ioan*, exprimă pe înțelesul oamenilor această dumnezeiască și înfricoșătoare taină. Primul început al acestui discurs euharistic transpare aluziv chiar cu creația, al cărei trup trebuie să fie transfigurat euharistic¹⁰ de către omul-preot încă din raiul primordial (*Fac.1,28*). Legătura permanentă între om și Dumnezeu se înscrie într-o dialectică mistagogică, de mistuire reciprocă; în acest sens limbajul scripturistic, cu deosebire cel profetic-psalmistic este plin de formule ca: “*gustați și vedeți că bun este Domnul*”; “*râvna casei Tale m-a mistuit*”, etc. Una din definițiile pregnante ale *Vechiului Testament* îl prezintă pe Dumnezeu în stare incandescentă: “*Căci Domnul Dumnezeul tău este foc mistuitor*” (*Deut. 4,24*) iar unul dintre oameni - profetul Ilie - se face flacăra absorbită de focul dumnezeirii - foc ce va investi și pe Moise cu insemnele jertfei pentru

din Mamvri, în “*pâine*” (“*trei măsuri de făină bună*”). Cina Domnului era răspunsul divin la cina omului (Avraam); și acolo, și aici este prezentă Treimea așa cum va striga Origen: “*lumea este plină de Treime*”, ca o replică creștină la afirmația lui Platon: “*lumea este plină de zei*” (“*Θεον εστι πληρη παντα*”, *Legile X*, 899 b).

¹⁰ - În actul Euharistiei se produce consacrarea firii întregi; tot universul care participă la Liturghie, termenul acesta sugerând “*înglobantul*” (Jaspers), se sfințește, urcându-se pe diferite trepte ale îndumnezeirii, după locul așezării lor în destinul principal al asemănării. În acest sens al consacrării universale (vezi Sf. Maxim Mărturisitorul și Urs von Balthazar - *Liturghia cosmică*), un *avva* din pustie (Isaac, Preotul Chiliilor), “*mânca cenușa din vremea liturghiei cu pâinea sa*” (*Pateric*, p. 108).

poporul său la întâlnirea din rug (*Exod.* 3,2 și urm.). Nu mai puțin un Heraclit va surprinde universul în această stare de mistuire universală, ca un rug infinit, în flăcări.

Și în prima creație și în cea de-a doua - mâncarea, actul mistuirii și deci al transfigurării, este așezat în centrul existenței omului cu chip divin. În acest act al mistuirii, al “*sfărâmării*”, vor intra ca material al jertfei, al nimicirii, atât omul - victimă a neînțelegerii prin neascultare, cât și Dumnezeu - “victimă” a iubirii ca ascultare și ca înțelegere în sensul lui *κατανοησις*, adică înțelegere iubitoare și iertătoare, înțelegere dătătoare de viață.

Neînțelegerea și refuzul din partea omului apar atât în raiul primordial cât și în universul cristic: “*Deci mulți dintre ucenicii Lui, auzind, au zis: Greu este cuvântul acesta! Cine poate să-l asculte? ... și de atunci mulți dintre ucenicii Săi s-au dus înapoi și nu mai umblau cu El*” (*In.* 6,60-66). De aceea Mântuitorul va avertiza insistent asupra smintelii pe care o poate provoca cercarea minții omenești cu sensuri veșnice și dumnezeiești, întrupate în cuvântul-pâine, cu care va trăi omul (*Deut.* 3,8; *Lc.* 4,4); “*fericit cel ce nu se va sminti întru Mine*” (*Mt.* 11,6; *Lc.* 7,23; *In.* 6,61; *I Cor.* 8,13); “*toți vă veți sminti întru Mine*” (*Mt.* 26,31), cu excepția lui Ioan care rămâne lângă cruce și “*ajunge întâiul la mormânt*”.

Cunoscând bine firea omenească (tocmai de aceea se făcuse om - pentru a înțelege riscurile ei), Hristos se cheltuiește continuu în opera de pregătire a jertfei înțelegătoare, prefigurând prin semne și minuni momentul suprem al tainei. Nunta din Cana, dialogul nocturn cu Nicodim, cel din arșița amiezii cu femeia samariteană, înmulțirea pâinilor, marele discurs euharistic (*In.* 6), ca explicitare profetică a

acestei minuni și completat cu cel ținut la sărbătoarea corturilor asupra Duhului Sfânt ca izvor al vieții (*In.* 7, 37 și urm.), vindecarea orbului din naștere, cuvântul pastoral de la capitolul 10, învierea prietenului Lazăr prin iubire, unge-rea din Betania, intrarea triumfală în Ierusalim¹¹, întâlnirea cu elinii și anunțarea tainei bobului de grâu căzut în brazdă și înviat în spic (*In.* 12,24) - această uluitoare definiție a jertfei spre înviere - sunt tot atâtea trepte anagogice în demersul mutației de la trup la duh, de la moarte la viața veșnică, de la lege la har, de la robia păcatului la “*libertatea fiilor lui Dumnezeu*” (*Rm.* 8,14).

¹¹ - (care poate fi considerată ca triumful iubirii, în avancronică, asupra morții - aceasta apărând pe fondul sărbătorii iubirii (exprimată pregnant în învierea lui Lazăr), ca cel mai neputincios gest al răului. Moartea atotstăpânitoare, în fața lui Hristos, va apărea cel puțin ridicolă, și în loc de groază, răul va stârni milă (*Lc.* 23,34).

A condamna la moarte pe unul care înviază un mort de patru zile, pe lângă faptul că nicăieri în lume nu s-a mai întâmplat ceva asemănător - nici chiar în poveștile de groază, dezvăluie grotescul demonic în toată hidoșenia lui. Această scenă de teatru sinistru, cu actori cabotini, este surprinsă magistral de Hieronymus Bosch în pânzele sale, reprezentând Calvarul. Cu adevărat, după cuvântul lui Isaia, întunericul minții și împietrirea inimii umane, ajunseseră la apogeu (*Isaia* 5, 19,23). În mijlocul unei lumi scâlâmbie și isterizate - chipul senin și sobru al Mântuitorului detașează abisal lumina de întuneric, anulând în pacea Lui suverană toate zvârcolirile demonice, subliminale, din omenirea posedată de “diavoli proști” cum ar spune Ivan Karamazov. Același tablou îl sugerează și textul de la *Ioan*, 8,44: “*Voi sunteți din tatăl vostru diavolul și vreți să faceți poftele tatălui vostru. El de la început a fost ucigător de oameni și nu a stat în adevăr, pentru că nu este adevăr întru el. Când grăiește minciuna, grăiește dintru ale sale, căci este mincinos și tatăl minciunii*”.

Iisus venise în lume să pregătească și să săvârșească Paștele (*In.* 12,27), făcându-se Paștele nostru - Miel înjunghiat înainte de întemeierea lumii (*I Petr.* 1,19-20) și consumat în grabă eshatologică la Cina de Taină, A și Ω jertfei. În fața momentului suprem al Cinei, după o lucrare minuțioasă și iscusită, poate să spună asemeni Împăratului din parabolă: "*Iată am pregătit ospățul meu... toate sunt gata*" (*Mt.* 22, 4).

Având în vedere că El însuși avea să fie hrană pentru ospățul împărătesc, Iisus, asemeni profeților și Fecioarei, poate să răspundă cu acel "*iată-Mă, Doamne*", sunt gata pentru jertfă.

Foișorul pregătit pentru Cină va fi noua Sfântă a Sfintelor, în care vor intra numai cei pregătiți pentru nuntă; singurul prieten fără haina nupțială se va autoexcluce, aruncându-se în "*întunericul cel mai din afară*" (*Mt.* 22, 11-13), în moartea veșnică.

Desfășurarea Cinei *capitolul 13*

Cina debutează cu un gest săvârșit în tăcere; era atât de surprinzător și uluitor, încât evanghelistul, (cel mai intim martor al momentului), sugerează o atmosferă de încordare mută. Învățătorul divin, recunoscut de câteva ori cu glas mare ca fiind Fiul lui Dumnezeu (*Mt.* 16, 16; *Mc.* 8, 29; *In.* 11, 27), își dezbracă haina împărătească și se încinge cu ștergarul slugii, purtând vasul cu apă, de la un ucenic la altul, spălându-le picioarele și ștergându-le singur. Această incremenire în uimire va fi spartă de protestul vehement al lui Petru (după toate aparențele ultimul sau, după cum aveau să fie așezați la Cină - penultimul, înaintea lui Ioan - primul de lângă Iisus, în ordinea inversă spălării picioarelor), protest domolit prompt de Iisus, avertizându-l că dacă nu răspunde Smereniei Sale cu supunere (căci în protestul lui Petru, pe lângă alte nuanțe, se poate ușor descifra, printre rânduri, o doză de orgoliu), "*nu va avea parte de El*" (v. 8). Este mult mai greu să primești decât să dai - situație psihologică notată de Scriptură ca atare (*Fapt. Ap.* 20,35). Deși spălarea picioarelor nu a fost un act demonstrativ, ci unul efectiv și complet (altfel ar fi spălat picioarele unui singur ucenic - restul putând să-și rezolve singuri această minimă toaletă), el este atât de minunat, încât devine în mod necesar - simbol și paradigmă. Este

gest întemeietor de civilizație nouă, o civilizație a smereniei, în lumina căreia omul creștin dobândește valoare absolută iar gestul smerit al spălării picioarelor nu mai apare nici umilitor¹², nici gratuit. Exact această semnificație implicită și grăitoare de la sine, este explicitată de Mântuitorul într-un scurt comentariu dar atât de clar și cuprinzător încât poate fi considerat ca o introducere la întreaga teologie a Cinei: *“După ce le-a spălat picioarele și Și-a luat hainele, S-a așezat iar la masă și le-a zis: Înțelegeți ce v-am făcut Eu? Voi Mă numiți pe Mine Învățătorul și Domnul, și bine ziceți, căci sunt. Deci dacă Eu, Domnul și Învățătorul v-am spălat picioarele, și voi sunteți datori ca să spălați picioarele unii altora; că v-am dat vouă pildă, ca, precum v-am făcut Eu vouă, să faceți și voi. Adevărat, zic vouă: Nu este sluga mai mare decât stăpânul său, nici solul mai mare decât cel ce l-a trimis pe el”* (v. 12-16). Această formulă cu care încheie: *”Când știți acestea, fericiți sunteți dacă le veți face”*, ne trimite la concluzia și mai scurtă, și mai imperativă din finalul pildei Samarineanului milostiv: *“Mergi și fă și tu asemenea”* (Lc. 10,32). Această somație spre lucrarea binelui definește caracterul realist și dinamic al creștinismului, deosebindu-l net de reveriile filozofice teoretizante care, asemeni platonismului - cea mai uluitoare teorie din toate timpurile - duc foarte departe și foarte sus dar

¹² Hristos s-a smerit nu doar în fața lui Dumnezeu, ci și în fața omului... S-a smerit în fața chipului dumnezeiesc din om pe care El, și mai ales El, îl vedea în străfundurile originare ale omului creat de Dumnezeu. *“Dumnezeu locuiește în străfundul minții omului”* (Vasile Andru, *Viața Românească*, 1997, p. 40).

nicăieri anume¹³ (*Despre viața lui Moise, sinteza filosofiei eline*, p. 131). Lucrarea binelui ca ultimum ineluctabil este deasemeni nota distinctivă față de legea veche care nu reușise să se ridice decât până la porunca prohibitivă a răului: “*Ați auzit că s-a zis celor de demult: să nu faci... iar Eu vă zic vouă: faceți bine...*”. Convertirea lui *nu în da* este marea lucrare a Legii celei Noi - este adevărata și totala μετανοια - mentalitatea afirmației, a prefacerii neconținute a răului (negației) în bine (*Fc.* 50, 20). Răul, după căderea în păcat, s-a universalizat (*Rm.* 5, 21) s-a generalizat, în oameni și în lucruri. Este prezent pretutindeni și nu lipsește nici din această celulă socială - cenaclul celor doisprezece¹⁴, atât de atent selecționați de Mântuitorul (v. 18); răul este, după cum ne elucidează pilda neghinelor, inextricabil în acest univers tulburat de păcat (vezi și *Rm.* 7, 13 și urm.; 8, 19-20). El nu poate fi eradicat decât prin pocăință - μετανοια, al cărei simbol și îndemn fusese lucrarea smerită a spălării picioarelor (vezi Părintele Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, 1973). Că aceasta viza ștergerea răului din rădăcină, aflat în fiecare om și cu deosebire din ucenicul pervers, se poate ușor vedea din urmarea dialogului provocat de refuzul lui Petru. Voalat dar suficient de expresiv și revelatoriu - cuvântul Mântuitorului țintește inima trădătorului, prinsă în ghiara satanei și putem spune că tot ce întreprinde El, cu fapta și cu cuvântul, până la decizia ireversibilă a

¹³ - Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, traducere și comentariu de Ion Buga.

¹⁴ - Cei doisprezece apostoli aleși de Mântuitorul pentru a forma poporul cel nou corespund celor doisprezece feciori ai lui Israel - întemeietorul poporului ales (ecclesiastic).

acestui spre rău (v 30) avea drept scop evident - pocăința lui Iuda.¹⁵

¹⁵ - Dacă ne plasăm pe terenul nesfârșit al ipotezelor și al aporiilor, am putea crede că, în cazul în care Iuda ar fi revenit la sentimentele ucenicești pe care le va fi avut față de Mântuitorul (altfel nu l-ar fi chemat, și mai ales nu ar fi venit la apostolat), înainte "*de a fi intrat satana în el*" (Lc. 22,3; Mt. 26,14), istoria mântuirii ar fi avut un alt chip, o altă țesătură. Eșecul, recunoscut de Iisus cu cea mai adâncă părere de rău (In. 17,12), în dreptul unuia dintre cei mai importanți ucenici (prezenta destule calități și încredere, de vreme ce era iconomul acelei micro-societăți apostolice), este deasemenea, reprezentativ și hătărâtor într-un punct nevralgic de pe linia economiei divine. Tocmai acest eșec, se pare că introduce inevitabil crucea; Mântuitorul, până în clipa aceasta fatală, parcă aștepta un semn, un răspuns la frământarea agonică în ceea ce privea chipul final al ascultării Lui: "*Acum sufletul Meu e tulburat, și ce voi zice? Părinte, izbăvește-Mă, de ceasul acesta*" (In. 12,27). Iisus trăiește istoria mântuirii ca pe o revelație personală, continuă, mereu nouă și surprinzătoare. Ar fi greșit să privim lucrurile (cum s-a întâmplat cel mai adesea până acum), într-un scenariu precis prestabilit până în cel mai mic detaliu, o programare "științifică", artificială. Ar însemna să eliminăm din structura actului soteriologic

La acest mod paradoxal al lucrării lui Dumnezeu în fața răului se referă Ap. Pavel atunci când face următoarea afirmație, *“cu anevoie de înțeles”*: *“Căci pe El Care n-a cunoscut păcatul, L-a făcut pentru noi păcat ca să dobândim, întru El, dreptatea lui Dumnezeu”* (II Cor. 5,21).

Cum însă întreaga istorie a omului de la cădere până la *“plinirea vremii”* fusese o prăbușire tot mai adâncă din treaptă în treaptă, *“din neant în neant”* (N. Danilov, poezii), în brațele refuzului și ale morții, nici Iuda nu reușește să se smulgă din acest prizonierat inexplicabil și mai ales invincibil. Eșecul salvării Sodomei,

elementul esențial și primordial - libertatea. Ascultarea de bunăvoie, nu numai că nu exclude libertatea, ci o postulează imperios. Altfel ar fi foarte greu să înțelegem de ce, imediat după deznodământul tragic al ieșirii *“în noapte”* a lui Iuda (v. 30), Mântuitorul exprimă sub forma unei concluzii îndelung și aprig elaborate - hotărârea proslăvirii Lui prin cruce: *“Acum a fost proslăvit Fiul Omului”* (v. 31) - expresie ce ne conduce inevitabil la ecuația cruce-proslăvire, formulă exprimată fie aluziv, fie explicit, și în alte situații. Mântuitorul, și odată cu El și noi, a înțeles că răul (păcatul) nu poate fi biruit decât printr-un rău și mai mare (*“cu moartea pre moarte călcând”*), să-i spunem negarea negației.

înțeles cu amară tristețe de către Avraam, (*Fac.* 19,28), se repeta acum în dreptul lui Iuda. Dar aici era “*mai mult decât Avraam*”. Dacă păcatul și moartea nu puteau fi biruite din afară, trebuia pătruns în interior, trebuia anihilat “*boldul morții*” și al păcatului, în chiar inima lor. La orizontul universului mântuirii, se profilează definitiv - crucea. În fața acestui deznodământ (în alte situații - tragic, așa cum apare în toată spiritualitatea precreștină, mai ales în literatura elină), Mântuitorul anunță formula unui triumf: “*Acum a fost preaslăvit Fiul Omului și Dumnezeu a fost preaslăvit întru El*”. Este aici, cum spune Schmemmann, strigătul biruinței finale al Împăratului răstignit¹⁶.

Căci în Cruce, El sesiza profetic, nu moartea Domnului cât mai ales învierea omului. Era strigătul de biruință al iubirii asupra morții - κραταια ως θανάτου

¹⁶ - “*Golgota este un eveniment unic... pentru că este expresia decisivă și universală, însăși culmea respingerii lui Dumnezeu de către om, care, conform Scripturii, a început în Rai și a transformat lumea creată de Dumnezeu într-una a păcatului, a corupției și D'eau et d'Esprit*”, p. 139), a morții, făcând din faptul respingerii lui Dumnezeu însăși legea existenței acestei lumi. Crucea revelează deci că orice păcat, că toate păcatele - săvârșite de la începutul și până la sfârșitul lumii, în toate timpurile, în tot locul, de către toți oamenii care au crezut în El sau nu - sunt refuz al lui Dumnezeu însuși, acceptarea răului și predarea la acest păcat a cărei ultimă expresie este refuzul și răstignirea lui Hristos. Crucea inaugurează Împărăția lui Dumnezeu, prin condamnarea păcatului și a răului și prin eliberarea acestei lumi de vechiul tiran - moartea” (A. Schmemmann).

αγάπη - tocmai prin aceea că prin cruce iubirea avea să fie dusă până la capăt (13, 1); Fiul se bucură că Tatăl l-a socotit vrednic de această ascultare totală, (și totodată s-a dovedit puterea iubirii jertfelnice a Tatălui, Care-și jertfește Unicul Fiu - *In. 3, 16*) jertfelnicie funciară în Dumnezeu, singura în stare să vindece neascultarea originară a omului.

Mâna jertfitoare a lui Avraam (citește aici Dumnezeu Tatăl) era acum liberă să ducă jertfa până la capăt, cu asentimentul Fiului înțelegător (*“dar pentru aceasta am venit în ceasul acesta”*, *In. 12,27*) - făcut fratele iubitor al omului și punându-și viața chezășie pentru frații lui mai mici (vezi *Mt. 25,40*).

Prin enunțul deciziei definitive în sensul Crucii (v.31), se produce o mutație radicală în planul existențial; tot ce va spune și va lucra Mântuitorul de aici încolo reverberează într-o lume de dincolo de moarte, eliberată de frica morții - în cazul Lui deocamdată. În hotărârea absolută și profund acceptată de a muri¹⁷ - Hristos asimilase și

¹⁷ - Merită sesizat faptul că agonia din Ghetsimani, moment de maximă intensitate și dramatism la sinoptici, în Evanghelia a IV-a, nefiind nici măcar amintită la locul respectiv, este mutată înaintea Cinei și este inserată difuz în câteva momente extrem de tensionate. Două locuri sunt foarte grăitoare în acest sens: *“Acum sufletul Meu e tulburat, și ce voi zice? Părinte, izbăvește-Mă de ceasul acesta”*; *“Iisus, zicând acestea, s-a tulburat cu duhul și a mărturisit și a zis: Adevărat, adevărat zic vouă că unul dintre voi Mă va vinde”* (*In. 12,27; 13,21*). Atmosfera și limbajul sunt identice cu cele din Ghetsimani - scenariul este însă diferit. Dealtfel în toată Evanghelia după Ioan, dramatismul văzut de la sinoptici se interiorizează și se spiritualizează. Chiar și scena Golgotei se estompează simțitor,

epuizase deja moartea în cadrul acelui timp comprimat - “*va veni și a și venit*”¹⁸ - o definiție temporală ioaneică inconfundabilă. Modul asumării și transcenderii acesteia de către Iisus se revelează a fi cu adevărat unic. Dacă până la El moartea însemna apogeul răului și al urii - în cazul Lui ea realizează maximalul iubirii. Nimeni niciodată, până la Iisus, nu iubise murind iar El nu iubise niciodată mai mult ca în timpul morții Sale (atât cea sacramentală de la Cină, cât și cea văzută, de pe Cruce).

Noua situație, atmosfera profund modificată prin îndepărtarea răului și depășirea (apriorică) a morții, introduce deodată un limbaj nou. Iisus trăise în câteva

fiind depășită cu mult în intensitatea dramatică de către Cina înșăși. Istoria reală, vie, caldă încă, pe care o notează sinopticii, la Ioan se transubstanțiasse profetic în realism liturgic, euharistic. Față de linia clasică, generală, “*a sublimării timpului (istoriei) în arhetip*”, aici avem o curgere în sus - arhetipul se sublimează în simbolul liturgic. Ne aflăm în universul tipologiei biblice în care, împreună cu profetul “*ne amintim de cele ce vor fi*” (vezi și Dan Stanca, *Pământul spiritualizat*, în *Viața Românească*, nr.9-10, 1994; p. 105).

¹⁸ - Într-o analiză și sinteză a imensității literaturii exegetico-ermineutice, Profesorul Agurides stabilește câteva puncte pregnante în relief: sensul calitativ și nu cantitativ al veșniciei, cuprinderea în veșnicia lui Dumnezeu a simultaneității (ταυτοχρονον) și a succesivității (διαδοχη) deodată, caracterul dinamic (și nu static) al “*vieții veșnice*” la Ioan, caracterul mistagogic al învățăturii teologice a acestuia, “*acum*” -ul (τωπα) eshatologic, adică sfârșitul istoriei și vărsarea timpului în veșnicia din care și-a luat începutul, sensul lui *nunc aeternum* la Ioan, sensul de arvună, de pregustare (απαβου προγευσις) pentru viața timpurilor eshatologice, etc. (*op. cit.*, p. 33-79).

clipe întreaga istorie a umanității cu tragica și neconținută realitate a morții și devenise acum părintele omenirii. Iubirea și mila față de omul “*vândut morții prin păcat*”, preț plătit și de El și, în curând, și de ei, introduce un nou mod de adresare: “*Fiiilor (mai precis - copilașilor) încă puțin timp mai sunt cu voi*” (v. 33). Această gingășie paternală (în vremea aceea - dascălul era mai mult decât un simplu învățător pentru elevi - era cel puțin cât un părinte, dacă nu chiar mai mult (notează Zigaben), duioșia infinită din glasul Său - caracteristici personale incomparabile și inconfundabile - așa cum genial sesizează evanghelistul în scurtul dialog dintre Iisus cel înviat și Maria Magdalena (*In. 20, 16*), apar numai la *Ioan* (*I In. 2,1,12,28; 3,7,18; 4,4; 5,21*). Momentul apariției acestor sentimente profunde în discursul Mântuitorului, este sesizat ca atare de toți comentatorii, începând cu Sfinții Părinți și până la cei moderni. Iisus își lăsa acum “*cu limbă de moarte*” - testamentul ucenicilor Săi - moștenitorii sau fiii Săi duhovnicești, testament ce urma să fie scris cu sângele jertfei în cadrul Cinei de Taină. Conținutul esențial din acest testament al sângelui Său (*Evr. 9,12*) este iubirea. Pentru prima oară în istorie, se întâlnesc la aceeași masă extremele existențiale - moartea și iubirea, contopindu-se în jertfă. Această alăturare antinomică o mai întâlnim în cartea iubirii și a morții (*Cântarea Cântărilor*) dar numai în chipul unui enunț poetic-profetic: “*iubirea ca moartea e de tare... și marea nu o poate stinge*” (8,6,7). Acum extremele se îmbrățișau în ființa aceleiași Persoane; Mirele și Mielul se identificau în jertfa euharistică, la nunta Împăratului răstignit.

“Poruncă nouă vă dau vouă: să vă iubiți unul pe altul. Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul”. Creștinismul se rezumă în toată înfinitatea lui în această frază. Așa cum Dumnezeu s-a întrupat în Iisus Hristos, creștinismul se întrupează în această frază.

Trei cuvinte esențiale aici: poruncă, noutate și iubire. Sintagma - *porunca iubirii* - constituie un oximoron; unde-i poruncă nu-i iubire și unde-i iubire nu mai este nevoie de porunci și legi (*Dilige et fac quod vis* - Fer. Augustin). Dacă totuși Mântuitorul folosește această exprimare, paradoxală într-un context obișnuit, aici fiecare cuvânt are conotații biblice precise. Timpul Cinei este timpul noii creații - *παλιγγενεσία*, iar cuvântul poruncitor rostit de Dumnezeu este *“cuvânt cu putere multă”*, creator, atât la începutul primei creații (*“El a zis și s-a făcut”*) cât mai ales acum *“la nașterea din nou a lumii”* (Mt. 19,28). Verbul creator - *barrah* sau *ποιεω* - folosit numai în sens principal - creaționist la începutul lumii, reapare acum sub forma poruncii sau a imperativului iubirii.¹⁹

Prin această formulă contradictorie în termeni - *porunca iubirii* - se subliniază caracterul ființial al iubirii,

¹⁹ - Preeminența iubirii în creștinism, integrată teologiei ioaneice, va fi așezată la același *“loc preaînalt”* de celălalt teolog uriaș al *Noului Testament* - sfântul Pavel, unde iubirea apare ca suprema categorie ființial-ontologică: *“iar dacă dragoste mi am, nimic mi sunt”*. (I Cor. 13,2) - a se vedea și ontologia ioaneică: *“Dumnezeu este iubire”*. Atât la Ioan cât și la Pavel, iubirea este singura cale ce duce la îndumnezeire, cale deschisă și parcursă de Hristos Dumnezeu, spre deosebire de cea sugerată de diavol (tatăl invidiei și al urii) care a dus la moarte (Rm. 6,21).

fără de care nu poate exista nimic. În universul divin creat de iubire, numai ea are putere, numai ea are dreptul să poruncească, fiindcă această poruncă este ziditoare și făcătoare de viață (vezi și rugăciunile mari euharistice).

Cât privește noutatea acestei porunci, expresia respectivă constituie unul din locurile “interpretabile la nesfârșit” (Jaspers). De vreme ce iubirea este mobilul creației și puterea cu care se țin toate în ființă, adevăr rostit obsesiv atât de Scriptură cât și de filozofia elină, cu deosebire Platon, ea nu poate fi nouă. Din mulțimea interpretărilor la acest loc de răscruce al exegezei biblice am putea să reținem câteva sau chiar să încercăm altele inedite.

Din punct de vedere semantic, formula “*porunca iubirii*” poate să însemne și fenomenul repetării, adjectivul având funcție de adverb: poruncesc din nou iubirea. Este singura realitate care “*nu cade niciodată*” (I Cor. 13,8) - este noutatea absolută: “*din veac până în veac Tu, Doamne, rămâi neschimbat*” (Ps. 32,11) și cum același evanghelist va identifica pe Dumnezeu cu iubirea (ο Θεος αγάπη εστι, I In. 4,8), noutatea înseamnă aici veșnicia iubirii. În contextul general al Scripturii în al cărei duh Hristos va vorbi la Cină, se poate înscrie în efervescenta înnoirii universale pe care o introduce creștinismul: “*deci dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi*” (II Cor. 5,17; Gal. 6,15). Prin întruparea lui Dumnezeu în Iisus Hristos, iubirea de la începutul creației rămâne mereu la început - principiu al înnoirii și al noii creații (καινή κτίσις).

În afară de aspectul noutății ca permanență, în exprimarea axiomatică a Mântuitorului la Cină asupra iubirii pot fi descifrate și aspecte ale ineditului iubirii cristice. Aceste diferențe specifice vizează anumite detalii și nuanțe cum ar fi persoana iubitoare și obiectul iubirii - omul cel nou. Cel ce iubește din început (πρωτον ηγαπησεν ημας, *In.* 4,19) Dumnezeu, manifestă iubirea atât la creație dar mai ales la Întrupare. Dacă iubirea în sine nu se schimbă, modurile sau chipurile iubirii divine sunt diverse. Putem afirma chiar și o evoluție în interiorul iubirii, fiindcă altfel se manifestă iubirea lui Dumnezeu la creație și altfel în Întrupare. *Noul Testament* afirmă chiar un mod paradoxal și antinomic al iubirii: “căci unde s-a înmulțit păcatul a prisosit harul (iubirea)”; “i se iartă păcatele ei cele multe căci mult a iubit”; “cine-și iubește sufletul său îl va pierde (*Mt.* 16,25; 10,39).

Ne aflăm în fața unei lupte aprige, între păcat și iubire, iar biruința trebuie să fie de partea iubirii căci pe aceasta “nici iadul și marea nu o pot stinge”. Dacă la începutul creației avem binomul iubire-viață, în Hristos vom avea un apogeu al paradoxalului iubirii: moarte-iubire, sau mai precis moartea ca expresie ultimă a iubirii: “mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul să și-l pună pentru prietenii săi” (*In.* 15,13).

Deși s-ar putea crede că moartea, jertfa, este limita maximă peste care nu mai poate exista un dincolo, un mai departe, în actul cristic demersul iubirii poate continua, prin aceea că Cel ce moare din iubire, “cel ce-și pune sufletul Său pentru prietenii Săi” nu este un alt prieten, ci Dumnezeu însuși. În acest sens, putem vorbi de o noutate absolută, de o transcendere a morții și a iubirii -

categorii maximale și totuși depășibile (prin aspectul divin al iubirii). Legea veche porunca iubirea omului pentru Dumnezeu și măsura acestei iubiri era omul: "*Să iubești pe Domnul Dumnezeul Tău, din tot sufletul tău...*". Minunea minunilor din Legea nouă este inversarea celor doi termeni ai iubirii: Dumnezeu iubește pe om din tot sufletul Său ("*ca pe Sine însuși*") pe care-l dă pentru viața lumii; iar sufletul lui Dumnezeu este Fiul (așa cum pentru orice părinte fiul este sufletul, inima lui): "*Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit*" (Lc. 3,22). Și se poate merge cu raționamentul încă și mai departe: de la stadiul de poruncă a iubirii lui Dumnezeu de către om - dealtfel neîmplinită (și de aceea s-a ajuns la moarte) în Hristos avem realitatea iubirii divine, trăită de El însuși până la capăt (In. 13,1)²⁰, adică până la moarte "*și încă moarte de cruce*" (Filip. 2,8) adică un capăt al morții. Dumnezeu care poruncește iubirea este primul implinitor al ei (I In. 4,19), asumându-și personal condiția umană, condiția mortală ("*paharul acesta*"), dând astfel dimensiuni dumnezeiești existenței omenești. În

²⁰ Este singurul răspuns echipolent la suferința omului drept, ilustrat paradigmatic în Vechiul Testament, prin Iov. Fiindcă suferința lui Iov, oricât de mare, incomensurabil-absurdă, se oprește la pragul morții. Hristos Dumnezeu, ca răspuns pe măsura Lui dat infinitului infernal uman, transgresează și această limită, anihilând - nu omul, ci suferința și moartea, făcându-le ale sale. La întrebarea omului, Hristos este Răspunsul. Hristos este Teodiceea. Orice comentariu la teodicee după realitatea Hristos este de un desăvârșit prost gust; este retorică găunoasă, este gâlceava nebunului cu Dumnezeu (cf. Ps. 13,1).

iubire nu există măsură - altfel degenerază în categorie morală, socială, "*devine lege*", etc. Dumnezeu se dăruiește pe Sine în iubirea pentru om (*In. 3,16*) și deci singura măsură a iubirii Lui este El însuși. Așa cum înainte de Hristos, măsura iubirii era omul (vezi și dictonul elin "*μετρον των παντων ανθρωπος*") atât pentru Dumnezeu cât și pentru aproapele lui. Dar măsura omului se limita de către moarte în timp ce Dumnezeu, fiindcă este iubire, nu poate fi limitat de moarte, ci prin iubirea jertfelnică ("*până la moarte*") a depășit moartea, a depășit orice limită, și pentru El și pentru om, a cărei condiție mortală și-o asumase din iubire. În creștinism, Dumnezeu se face măsură omului (*Ef. 4, 10; Col. 1,28*). Nu este mai puțin adevărat că, de dragul simetriei (simetrie ridicată la nivelul harului divin spre deosebire de simetria mecanică, exprimată în Legea talionului) (*Fac. 21,24-25*), Jertfei se răspunde cu jertfă; crucii Domnului se răspunde cu crucea omului. Nici omul nu poate lucra cu jumătăți de măsură, nu poate fi "căldicel" (*Apoc. 3,16*). Înfricoșătoare este taina iubirii divine (*mysterium tremendum*) dar nu mai puțin cea umană: "*Cel ce iubește pe tată ori pe mamă... pe fiu sau pe fiică mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine*" (*Mt. 10,37*). Nici Dumnezeu nu iubise mai puțin, ci din iubire pentru om a "*părăsit pe Fiul Său*", l-a abandonat morții (*Mt. 27,46; In. 3,16*). Aici se face trimitere clară la jertfa lui Avraam, la depășirea condiției umane prin credința în Dumnezeu "*credință lucrătoare prin iubire*". Dacă vom compara clauza harului - *Mt. 10,37* "*cel ce iubește pe tată sau pe mamă...*" cu porunca a cincea din Legea veche: "*cinstește pe tatăl tău și pe mama ta...*" vom observa abisul care desparte (și

totodată unește) cele două lumi. Aici avem clar un apofatism al iubirii, exprimat încă și mai pregnant la evanghelistul Luca 14, 26: "*Dacă vine cineva la mine și nu urăște pe tatăl său și pe mamă și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, chiar și sufletul său însuși, nu poate să fie ucenicul Meu*". Dacă nu ar interveni aici teologia apofatică, nimeni n-ar suporta greutatea acestor afirmații (In. 6,60). Aici, mai mult ca oriunde, avem un caz de "*coincidentia oppositorum*" cum l-ar numi Nicolaus Cusanus.

În concluzie, putem spune că, spre deosebire de *Vechiul Testament*, unde iubirea se îndrepta spre Dumnezeu, având ca măsură omul, în *Noul Testament* iubirea, atât a lui Dumnezeu, cât și a omului este îndreptată spre om ("*să vă iubiți unul pe altul*"), având ca măsură pe Dumnezeu-omul ("*precum Eu v-am iubit pe voi*"). Pentru creația dintâi, semnul distinctiv al omului era *cunoașterea* și definirea universului creat de Dumnezeu pentru el așa cum se demonstrează în primele capitole din Geneză. Pentru noua creație, emblematică este iubirea: "*întru aceasta vor cunoaște toți că sunteți ucenicii Mei (creația Mea), dacă veți avea dragoste între voi*" (v. 35). Această evoluție de la cunoaștere la iubire este rezumată magistral de Sfântul Grigore de Nyssa, în duhul Sfântului Apostol Pavel și nu mai puțin al lui Platon (vezi dialectica cunoașterii și dialectica iubirii), într-o singură propoziție: "*η δε γνωσις αγαπη γινεται*" (cunoașterea se face iubire). Drumul de la cunoaștere la iubire este esențial; este calea sau destinul divin al omului.²¹

²¹ - Este vrednic de observat câtă diferență există între concepția asupra destinului uman în Biblie și în afara ei; locul destinului orb, al absurdului

Iubirea în sens creștin, conținutul esențial al Testamentului cristic, nu numai că este de sorginte dumnezeiască, ci și inițiativa acestui act al iubirii jertfelnice aparține exclusiv lui Dumnezeu. Deși se realizează (prin Fiul) pe pământ, ea nu este din lumea aceasta și se va ridica la Dumnezeu (precum odinioară jertfa curată a lui Abel). Dialogul asupra transcendenței iubirii jertfelnice se poartă în continuare tot cu Petru care, asemeni iudeilor și mai ales lui Nicodim, nu înțelege marea mutație operată de Hristos în istorie. Când Mântuitorul îi sugerează că spălarea picioarelor îi va asigura partea lui în împărăția cristică, Petru gândea încă omenește, așa cum gândeau toți iudeii din vremea lui; exemplul cel mai grăitor l-au dat fiii lui Zevedeu - Iacob și Ioan, într-un alt context, cărora le-a și răspuns cu o notă de tristețe și condescendență: "*nu știți ce cereți*" (Mt. 20,22). Nici Petru nu înțelegea, fiindcă încă nu venise Duhul Adevărului, care avea să vină ca rod al jertfei lui Iisus și să-i conducă apoi și pe ucenici "*la tot adevărul*" despre iubirea creștină - adevărata împărăție, în care, cei ce vor intra prin jertfă (prin cruce), vor sta la masă cu Hristos în veșnicie și vor mânca Trupul și Sângele Lui - hrană pe care Tatăl o oferă omului în Fiul Său, Mielul înjunghiat -, și nu vor mai înseta niciodată (In. 7,37).

Atât în dialogul asupra spălării, cât și în cel al iubirii jertfelnice, ne aflăm în două planuri. Iisus vorbește în planul spiritual iar Petru rămâne mereu dedesubt, în planul imediat, istoric și politic. Se simte tot timpul un clivaj aproape penibil între cele două planuri, explicabil

și nonsensului (de tip Sisif) este luat aici de vederea lui Dumnezeu, ceea ce și constituie fericirea veșnică (Mt. 18,10; In. 17,3).

însă, având în vedere “*mentalitatea trupească*” (*In.* 3,6) a contemporanilor Mântuitorului, care, nepricepându-L, unii s-au îndepărtat încă devreme (*In.* 6,66), alții l-au părăsit și l-au renegat în momentul cel mai intens al dramei cristice iar alții L-au răstignit tocmai din pricina acestei neputințe de a-L înțelege (*Mt.* 26,65; *Mc.* 14,63; *Lc.* 22,67-68).

De fapt întreaga activitate a Mântuitorului în mijlocul ucenicilor și al lumii în care venise, și toate cuvintele Lui (cum nu se mai auzise până la El, cf. *In.* 7,46) aveau un singur scop: nașterea în om a minții lui Hristos, $\nu\omicron\upsilon\varsigma^{22}$ Χρηστου, adevărata metanoie. Această minte ia naștere la întâlnirea cu Duhul Sfânt și scopul declarat al lucrării Fiului este venirea Duhului, care va desăvârși lucrarea începută de El, ca ascultare față de Tatăl Cel ce L-a trimis. Avem aici lucrarea Sfintei Treimi (ca și la creație) într-o succesiune a trimiterii și a ascultării: Tatăl trimite pe Fiul, Fiul trimite pe Duhul, iar Acesta va trimite pe apostoli care, “*mânați fiind de Duhul*”, vor duce Evanghelia Împărăției până la marginile lumii. Istoria mântuirii este istoria revelației Sfintei Treimi, al cărei efect este Biserica - noua creație, născută din Sângele lui Hristos și din revărsarea Duhului Sfânt la Cincizecime²³. Esența spirituală a Bisericii este

²² - T. de Chardin numește această lume mirifică noosferă hristogenezică. Chiar dacă gândirea lui nu este în duhul ortodox al Răsăritului, este totuși deosebit de incitantă și îndrăzneată. Era un preot plin de o uriașă iubire.

²³ - Cina și Cincizecimea sunt cele două acte de întemeiere a Bisericii și aparțin Sfintei Treimi (“*Măinile Tale m-au făcut și m-au zidit*” - iar mâinile Tatălui sunt Fiul și Duhul - spun Sfinții Părinți). La

Jertfa de Taină săvârșită de Duhul Sfânt în sângele Mielului sub chipul (simbolul) pâinii și al vinului. Toată această efervescență din interiorul dumnezeirii (*“din sânul Tatălui”*) revelată în Cuvântul întrupat, produce impactul cel mai dramatic la întâlnirea cu omul căzut de la început, prin păcat, din această efervescență comunală, (omul, prin păcat, cade în afara revelației - a sensului divin al existenței). Cina cea de Taină este punctul de maximă intensitate a dramei; și Hristos, lucrătorul acestui fapt plenar, trebuie nu numai să realizeze jertfa (adică transfigurarea sau prefacerea) dar să o facă înțeleasă de către omul căruia se adresează jertfa. Desigur, cunoscând bine limitele umane peste care nu se putea trece cu nici un chip, Hristos pune doar început, realizează pârga acestei prefaceri pe care avea să o continue și să o desăvârșească Sfântul Duh. Primii pe care avea să-i prefacă Duhul erau ucenicii care, din niște oameni plini de confuzie și teamă, vor deveni apostoli plini de har și de curajul jertfei.

Textul Cinei surprinde (cu geniul mistagogiei ioaneice) întregul travaliu suferit de Hristos pentru a naște prima celulă euharistică, prima comunitate sau ecclesia - aluat pe care Duhul Sfânt avea să-l crească până la sfârșitul lumii (συντελεια του αιωνος). Ca om Hristos era limitat; va sfârși - se va duce pentru a redeveni ceea ce a fost (la Tatăl). Dar pentru ca Duhul să vină în lume, să coboare la oameni, Hristos trebuia să se ridice

Cină, se jertfește Fiul și se întrupează Duhul de viață făcător în *“pâinea vieții”*, coborâtă (printr-o chenoză repetată și succesivă a Fiului și a Duhului) din cer.

(pe și prin cruce), să moară. Anunțul acestei morți-retragere, se face imediat înaintea enunțului testamentar al iubirii: *"Fiilor, încă puțin timp sunt cu voi. Voi Mă veți căuta, dar, după cum am spus iudeilor²⁴ - că unde Mă duc Eu, voi nu puteți veni - vă spun și vouă acum"* (v. 33).

În general iubirea condiționează jertfa, moartea. Aici avem o răsturnare, în sensul că moartea, plecarea, este o condiție a iubirii. Iubirea aceasta inedită nu mai este una posesivă, de tip egoist, luciferic; Hristos renunța la cei dragi ai lui (așa cum Avraam trebuia să renunțe la Isaac); avem aici expresia iubirii ca renunțare. Ucenicii constituiau averea Lui cea mai scumpă, în ei investise El totul; și acum trebuia să-i părăsească, să moară - moartea fiind suprema despărțire în ordinea văzută, biologică. Paradoxul creștin și fericit al morții este acela că despărțirea și îndepărtarea fizică, generează o prezență spirituală și mai puternică și mai difuză (deci nelimitată).²⁵

²⁴ - Deja Iisus face o distincție între apostoli și iudei, în ciuda faptului că și ei erau iudei; Hristos trăiește deja realitatea creștină a noului Israel.

²⁵ - Moartea înseamnă și punctul culminant al smereniei (sau al smeririi, în cazul ucenicilor). Duhul este rodul, mai ales al smereniei. *"Iar coborârea spre o stare smerită e o bogăție a puterii, nefiind împiedicată de cele contrare firii. Puterea dumnezeiască cea mai presus de toate nu este vădită atât prin podoaba universului și cărmuirea neîntreruptă a tuturor, cât coborârea la slăbiciunea firii noastre. Puterea în a se fi făcut în asemănarea omului și în chipul smerit al firii noastre și în a se fi arătat că poate fi ținut de moarte după asemănarea oamenilor"* (Sf. Grigore de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, P. G., 45, col. 65 B).

"Aceasta arată că pătimirile nu erau o simplă caracteristică a firii, ci expresia kenozei Fiului lui Dumnezeu devenit om,

Este vorba de marea mutație de la universul evidenței la cel al credinței, de la cel material la cel spiritual (*“Fericiți cei ce n-au văzut și au crezut”* - In. 20,29). Aceasta este dinamica logică a întregului demers iconomic-soteriologic. Dialectica mântuirii este formulată cu maximă claritate și simplitate matematică, în capitolul 16, versetul 7, deși locul cerut de logica textului era mai degrabă în primul capitol al Cinei: *“Vă este de folos ca să Mă duc Eu. Căci dacă nu Mă voi duce, Mângâietorul nu va veni la voi, iar dacă Mă voi duce Îl voi trimite la voi.”* Absența Fiului era singura realitate în stare să creeze golul (abisul) capabil să cheme și să încapă plinătatea Duhului. Psalmistul va defini poetic această succesiune și complementaritate a prezenței divine: *“adâncul cheamă adâncul”*.

Lumea nu-L primise nici pe Fiul fiindcă nu-L încăpea, era mult prea mult pentru limitele ei reduse de păcat; prezența Duhului concomitentă cu a Fiului ar fi creat o inflație a divinului; pedagogia revelației va ține seama de structura și dimensiunile înțelegerii și a recepțării omenești (vezi troparul *Schimbării la Față*). Gustarea dumnezeirii de către puținii ucenici în timpul scurt al prezenței divine întrupate în Iisus Hristos, era suficien-

Care suferă ca să mântuiască și Care dă prin aceasta firii Sale puterea de a pătimi. Astfel se înțelege cum kenoza Fiului lui Dumnezeu, deși e pătimire, are în același timp, un efect îndumnezeitor asupra firii, dar nu fără colaborarea ei.

Moartea astfel acceptată, fiind urmată de înviere este totodată o definitivare în această stare de renunțare la Sine, de sfințire și de comuniune cu Tatăl” (Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, București, 1978, vol. 2, p. 145).

tă pentru a crea setea după frumusețea și bunătatea divină și al cărei răspuns, făgăduit încă de la capitolul 7,39, era Duhul Sfânt, celălalt ipostas al trimiterii. Desigur, succesiunea iconomică a trimiterii divine (ιεραποστολης) va pregăti plinătatea treimică a revelației, așa cum va spune unul din marii mistici: *“Trebuie să știm că mintea noastră are facultatea de a înțelege și prin această facultate ea prinde adevărurile cele inteligibile: dar actul prin care ea comunică cu lucruri ce sunt mai presus de dânsa (recte, Sfânta Treime) depășește natura ei. Deci cele divine trebuie înțelese după acest criteriu, nu după puterile noastre. Noi înșine trebuie să renunțăm cu totul la noi și să ne predăm lui Dumnezeu, căci este mai bine să aparținem Lui decât nouă înșine. Numai de vom fi uniți cu Dumnezeu, vom primi darurile cele dumnezeiești”* (Dionisie Misticul, *Despre numele divine*, VII, 1; București, 1993, p. 113).

Dacă pogorârea dumnezeirii în lume este progresivă, iconomică, tot atât de lentă este și ridicarea omului, prin jertfă, către locul pregătit lui în *“casa Tatălui din ceruri”*, la nunta Mielului (Ap. 19,9). Numai după ce va înțelege, prin mistagogia Sfântului Duh, sensul dumnezeiesc al jertfei lui Hristos, se va hotărî și el (omul) pentru aceeași jertfă; lui însă îi trebuia timp ca să înțeleagă, fapt pe care Iisus îl explică lui Petru: *“Unde Mă duc Eu, tu nu poți să urmezi Mie acum, dar mai târziu Îmi vei urma”* (v. 36). Fiul era natură jertfelnică, din veșnicie (Ap. 5,6; I Petru 1,19-20), în timp ce omul trebuia să dobândească, prin înduhovnicire, această însușire a iubirii jertfelnice. Desigur Petru se va grăbi (ca și Adam în Rai) spre îndumnezeire, insistând să meargă *“acum”* (v. 37), chiar

dacă acest imediat l-ar costa sufletul. Mântuitorul, cunoscând bine omul, al cărui “*duh este sârguincios dar trupul neputincios*” (Mt. 26,41), va domoli graba de înălțare a lui Petru, arătându-i că drumul înălțării trece prin abisul căderii și al smereniei din pricina căderii: “*vei pune sufletul tău pentru Mine? Adevărat, adevărat zic ție că nu va cânta cocoșul până ce nu te vei lepăda de Mine de trei ori*” (v. 38). Înainte de a-și pune sufletul său, omul trebuia să privească înmărmurit cum își pune Dumnezeu sufletul Său pentru el; jertfa era suprema lecție, mult mai adâncă și decât creația; Cel care lumina chipul jertfei (ca și la creație) era Duhul Adevărului, pe care Petru, și asemenea lui toți cei chemați la “*ospățul Mielului*”, avea să-L primească după ce va “*plânge cu amar*” pe neputința omenească, prin pocăință. În adâncul smereniei va înțelege că nimeni nu poate să intre în Împărăție decât dacă îi este dat de către Tatăl prin Fiul. Toată această operație a μετανοίας²⁶ va săvârși-o Duhul, Cel care lucrează transfigurarea euharistică în cadrul Cinei și mai departe, în Sfânta Liturghie.

²⁶ - Procesul metanoiei în vederea Împărăției este anunțat de Mântuitorul chiar în debutul lucrării Sale (Mc. 1,15; Mt. 4,17). Dealtfel există și sensul mai special al Împărăției ca Duh Sfânt, după cum ne avertizează Sf. Grigore de Nyssa care ne prezintă o variantă foarte interesantă la Tatăl nostru (Mt. 6,10; Lc. 11,2) care a dispărut din textul actual. Acolo unde acum avem formula “*Tatăl nostru...vie Împărăția Ta...*”, în varianta propusă de Sfântul Părinte, apare: “*Tatăl nostru...vie Duhul Tău cel Sfânt peste noi și să ne curățească pe noi*”. Și concluzionează astfel: “*Sfântul Duh*” și “*Împărăția lui Dumnezeu*”; ceea ce vrea să spună că Duhul Sfânt este Împărăția” (Omilii la Rugăciunea Domnească, III, P.G. XLIV, 1157-1160).

Iar Duhul este supremul dar pe care îl face Tatăl omului prin Fiul. La Cincizecime Petru, și împreună cu el toți ceilalți ucenici, vor fi transfigurați, vor fi iluminați de Duhul Sfânt și schimbarea lor va fi atât de radicală încât oamenii vor privi la ei și nu-i vor recunoaște (*Fapt. 2,7* și urm.). Numai Duhul va opera marea mutație la nivelul omenirii, lucrare săvârșită paradigmatic de Hristos, la nivelul firii, lucrare numită "*mântuirea obiectivă*", spre deosebire de cea pe care avea să o săvârșească fiecare credincios în parte, pe sufletul său.

Ontologia Sfintei Euharistii sau Triadologia

capitolul 14

Progresul în înțelegerea fondului jertfelnic al lucrării Mântuitorului, deși lent, este totuși evident. Și dacă mintea ucenicilor se mișca mai greu spre sensul adânc al tainei lui Iisus (și de vreme ce nici îngerii nu au priceput adâncul acestei plănuiri divine, ce putem să pretindem omului?), inima a înțeles mai repede și mai adânc adevărul crucii (vezi Pascal). Și pentru că El venise în lume pentru a *“vindeca pe cei cu inima zdrobită”* (Is. 61,1), acestor inimi întristate de presentimentul morții se va adresa acum Mântuitorul: *“Să nu se tulbure inima voastră; credeți în Dumnezeu, credeți și în Mine”* (v. 1). Se ajunsese deja în fața prăpastiei morții, în sfârșit, înțelegeau și ei, ceea ce nu ar fi vrut niciodată - cum că soluția morții era singura și ireversibilă. În fața acestei prăpastii, numai credința mai poate opera; numai pe această punte se putea trece dincolo de moarte, așa cum avea să analizeze cu iscusință și putere Sfântul Pavel, în Epistola către Evrei, și mai ales în Epistola către Romani, capitolul 4, unde avem o primă încercare de psihologie a credinței (credință, jertfă, înviere) centrată pe cel mai semnificativ episod al Vechiului Testament - jertfa lui Avraam. O buclă de două mii de ani aducea din nou istoria în fața

jertfei - desigur la un alt nivel și cu implicații universale, în cer și pe pământ.

În țesătura dialogului (deși singurul care vorbește este Hristos, însă acest monolog este spart din loc în loc de interpelări ale unor ucenici, fapt care asigură mai multă mișcare și precizare), intră alți doi ucenici - Toma și Filip. Ambii sunt deja cunoscuți pentru raționalismul lor, dublat însă de o sinceritate și iubire față de Învățătorul, fără limite (a se vedea episodul învierii lui Lazăr unde Toma hotărăște pentru toți ucenicii: "*să mergem și noi să murim cu El*" - (In. 11,16).²⁷

Sentimentului de dezamăgire și nonsens, ce cuprinsese inimile întristate ale ucenicilor în perspectiva morții iminente a idealului lor de mărire și fericire pământească întrupat în Iisus, Acesta le răspunde printr-o făgăduință și mai mare: "*În casa Tatălui Meu multe loca-*

²⁷ - Intervenția lui Toma și a lui Filip, rezistența lor în fața evidenței jertfei anunțate de Iisus ca singura cale ce duce la cunoașterea lui Dumnezeu (fiindcă și în sens invers de la Dumnezeu spre om, calea este aceeași), este în stilul lor tranșant, spontan și eroic. Filip va pune capăt îndoielilor lui Natanael asupra calității locului de origine pământească a lui Iisus cu formula concisă și decisivă: "*vino și vezi*" (In. 1,46); tot el va deschide calea elinilor spre Hristos (In 12, 20-23). Acestea ne sugerează că Filip nu era străin de metoda dialectică, raționalist apodictică a filosofiei eline, dominantă în cultura vremii. Cât privește pe Toma, acesta a rămas în spiritualitatea creștină ca reperul absolut al metodei dubitativ-raționale care (după cum va demonstra filozofia carteziană mai târziu) duce la impasul cunoașterii științifice, impas din care este salvat de revelația din iubire a lui Dumnezeu, depășind cunoașterea experimentală prin credință (al cărei capăt este admirația - In. 20,28).

șuri sunt” (v. 2). Reapare aici binomul credință-făgăduință cu care debutează civilizația revelației supranaturale, în istoria lui Avraam, părintele credinței și al făgăduinței (Rm. 4, 12). Cu Avraam se ieșea din preistorie iar cu Iisus se trecea în metaistorie; cele două coordonate ale acestui demers - făgăduință și credință - vor lega într-un tot unitar întreaga istorie umană, “*din veșnicie în veșnicie*”. Avraam și Iisus sunt cei doi întemeietori ai civilizației biblice - civilizația credinței în Pământul Făgăduinței.

Lumea credinței este Împărăția lui Dumnezeu “*care nu este din lumea aceasta*” (In. 18,36). Universul perceput și analizat în capitolul 14 este unul transcendent, intradivin; Mântuitorul se afla noetic dincolo de moarte, în casa Tatălui, mijlocitor al odihnei și al ospetiei veșnice pentru cei care L-au urmat (și-L vor urma) până la capăt pe drumul crucii și al învierii.

Acest capitol ar putea fi socotit un pandant la Prologul Evangheliei a IV-a, care debutează cu imaginea perihoretică (In. 1,1-4) a inhabitării Cuvântului în Dumnezeu-Tatăl. Aici avem o reiterare a drumului kenozei în sens invers, în sensul pleromatic al lui “*totus Christus*” (I Cor. 8,28), al reintegrării Fiului în sânul Tatălui într-un triumf al ascultării jertfelnice. În această “apocatastază” în Hristos este reabilitată întreaga fire, întrucât opera Fiului se desfășurase în inima ei; se realizase mica perihoreză în ipostasul divino-uman al lui Hristos iar acum procesul continua în perihoreza intra-treimică. De aceea putem numi acest capitol ca o primă teologie a Sfintei Treimi și aceasta este ușor de sesizat dacă avem în vedere că termenii care definesc cele trei

ipostasuri (Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt) se folosesc cu o frecvență nemaîntâlnită în toată Scriptura (peste 50 de ori - pentru Fiul folosindu-se pronumele personal, întrucât vorbitorul era chiar El). Am putea spune că, în afară de câteva conjuncții și prepoziții, terminologia capitolului 14 este eminentemente treimică, a personalismului treimic.²⁸

Dacă în Vechiul Testament Dumnezeu se definește pe Sine existențial-ontologic (*“Eu sunt Cel ce Sunt”*) aici avem definiția trinitară a lui Dumnezeu, cu mult mai bogată și mai expresivă teologic: *“Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”*. Acolo se definea ființa (esența) aici se definește modul existenței și al lucrării - trisipostaticul divin. Calea era Fiul - ipostasul kenotic și proslăvit - pleromatic, Adevărul sau Principiul este Tatăl iar Viața este Duhul, *“Cel de viață făcător”*.²⁹

În această definiție a dumnezeirii (mai precis autodefiniție) se surprinde aspectul dinamic al existenței divine, acel *“actus purus”* (vezi și *“Tatăl Meu lucrează”*) aproximat deja de intuiția filozofică grecească (vezi Heraclit, Aristotel, etc.), dinamica intra-treimică revărsată în afară, în revelație. Mântuitorul precizează îndată sensul absolut al dinamicii revelaționale, al dialecticii iconomice - kenoză -proslăvire, exprimată sugestiv în

²⁸ - Este știut că Triadologia va constitui gloria teologică a veacului al IV-lea și mai ales va constitui specialitatea Sfinților Părinți Capadocieni. Temelia scripturistică se află însă în Evanghelia a IV-a și mai ales în teologia Cinei.

²⁹ - În mod natural și spontan, referirile esențiale la divinitate în Scriptură sunt triadomorfe: *“εγω ειμι ο ων; Μι χα Ελ; Calea, Adevărul, Viața; Duh este Dumnezeu, etc.* Cuvântul, ca reflectare a realității, poartă necesarmente chipul acesteia.

cuvântul Cale: "*Nimeni nu vine la Tatăl Meu decât prin Mine*". Avem aici o altă definiție a asemănării (demouth - ομοιοσις); noi nu putem să ajungem (să ne asemănăm) cu Dumnezeu decât pe Calea Lui - "*Fiul, Care, spune Sfântul Pavel, este chipul slavei Tatălui*" (Evr. 1,3). Asemănarea noastră (calea noastră) se înscrie în Asemănarea (Calea) Lui așa cum și chipul nostru se află în Chipul Său. Sfinții Părinți vor preciza această înrudire iconomică (înfiere) prin formula harismatică: "*suntem fii în Fiul*".

Se știe că omului, în dramatica lui istorie, i se mai oferiseră și alte căi, alte variante; însă nici una nu-l dusesese la Tatăl, în sânul iubirii - originea (In. 3, 16) tuturor celor ce sunt în cer și pe pământ. Numai Cel ce ieșise din sânul Tatălui, numai "*Cel iubit întru Care (Tatăl) a binevoit*" cunoștea calea asemănării prin iubire; aceasta era calea "*ascultării până la moarte*" (Filip. 2,8) ca remediu al morții "*intrată în lume*" prin neascultarea originară a omului.³⁰

În contextul eminamente triadologic al capitolului 14, apare o altă noțiune fundamentală în teologie în general și în mistica creștină în special: cunoașterea lui Dumnezeu. Teognosia, cum vor numi-o Sfinții Părinți, are două mari dimensiuni: cunoașterea intratreimică în cadrul Perihorezei ("*Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru*

³⁰ - Insistența cu care Mântuitorul stabilește unicitatea exclusivă a creștinismului în faptul mântuirii exclude orice altă soluție religioasă ori filozofică ("*toți care au venit până la Mine sunt furi și tâlhari*" In. 10,8). Orice deviere de la această Cale (avertisment profetic împotriva ereziilor și ateismului de tot felul) duce la "neasemănare" ("*adevăr spun: nu vă cunosc pe voi*" - Mt. 25,12).

Tine” - In. 17,21) și verticala cunoașterii în cadrul Teofaniei, fapt realizat deplin prin și în Fiul întrupat. Rezultatul acestei cunoașteri intime, din iubire, “*a cunoașterii devenită iubire*”, este comuniunea duhovnicească atotcuprinzătoare, unirea mistică în claritatea adevărului Duhului Sfânt³¹: “*în ziua aceea veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi*” (v. 20).

Se definește un habitat al comuniunii prin cunoaștere și iubire: “*dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș în el*” (v. 23). Granițele și zidurile despărțitoare dispar într-o revărsare a Duhului înfierii, Duhul Fiului, și în această împărăție veșnică a cunoașterii adevărate nu mai rămân decât distincțiile personale: Eu, Tatăl, Duhul, voi (omul). Dealtfel această unire mistico-pleromatică era deja un fapt realizat în unirea ipostatică a Theanthropului Hristos după cum va defini cu deplină claritate geniul teologic paulin: “*căci în Hristos Iisus locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii*” (Colos. 2,9).³² La Cină, unde această unire va deveni Taină

³¹ - Vectorul cunoașterii atât în interiorul Treimii (cunoașterea de Sine a lui Dumnezeu) cât și cea dialogică (între Dumnezeu și om sau invers) este Duhul Sfânt (care este “*adâncul bogăției și al înțelepciunii Lui*” după cum va exclama inspirat Sfântul Pavel (Rm. 11,33). “*Căci cine dintre oameni știe ale omului (τα εντομουχα), decât duhul omului care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu, iar noi... am primit Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu*” (I Cor. 2,11-12).

³² - Sfântul Maxim Mărturisitorul, afirmând că întruparea și răscumpărarea prin Fiul lui Dumnezeu constituie izvorul teologiei și al teognosiei, notează profund: “*Teologia ne învață cuvântul lui*

(sacrament, se va consacra faptul unirii mistice, al comuniunii), Hristos teologhisește pentru ucenici această realitate întrupată în viața și opera Lui. Această explicitare, asupra căreia Hristos insistă până la obstinație, are rostul disipării oricărei confuzii, fiindcă mistica, această ultimă treaptă de pe scara cunoașterii, este și cea mai expusă pericolului confuziilor de tot felul. Garantul acestei uniri intime prin cunoașterea iubitoare, în limitele distincției personale (persoana fiind însă fără limite), va fi Duhul adevărului, Care-i va conduce și pe ucenici (adică Biserica) la *“tot adevărul”*. Ori se știe deja că *“tot adevărul”* Bisericii este *“Treimea cea de o ființă și nedespărțită”*, ființă (φύσις) la care a fost făcut părtaș și omul prin împărtășirea cu Hristos: *“Prin care El ne-a hărăzit mari*

Dumnezeu prin faptul că se întrupează, arătând în Sine pe Tatăl și pe Duhul Sfânt. Fiindcă întreg Tatăl și întreg Duhul Sfânt erau ființial și desăvârșit în Fiul și după ce s-a întrupat, fără ca Ei să se întrupeze, ci unul binevoind, iar celălalt împreună-lucrând cu Fiul, Care Însuși și-a lucrat întruparea” (Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru”, în *Filoculia*, vol. II, Sibiu, 1947, p. 256 (traducere de Pr. Prof. D. Stăniloae).

Marele mistic modern (dacă nu cumva - postmodern), Părintele Justin Popovici scrie în tratatul său de mistică hristologică: *“Theantropul Hristos revelează la fel de real și pe Dumnezeu în desăvârșirea Lui și pe om în desăvârșirea lui. Dacă cercetăm cu imparțialitate istoria neamului omenesc, trebuie să mărturisim că în omenire nu există un om mai bun decât Iisus. Aceasta înseamnă că nu există nici Dumnezeu mai bun decât Iisus. Fiindcă Iisus, numai ca Dumnezeu și om era și este cel mai bun om, adică fără de păcat - “Singurul fără de păcat” (In. 8,46). Theantropul Hristos este sinteza desăvârșită între divin și uman, între imanent și transcendent, între real și ideal”* (Ανθρωπος και Θεάνθρωπος, Athena, 1968, p. 109).

și prețioase făgăduințe, ca prin ele să vă faceți părtași dumnezeieștii firi” (II Petr. 1,4). Făgăduința Tatălui este Fiul, Acesta ne-a făgăduit pe Duhul Sfânt iar Sfântul Duh ne făgăduiește pe noi - cei ce participăm la Trupul și Sângele Fiului - Tatălui, în procesul înfierii duhovnicești (Rm, 8,15) al îndumnezeirii. Astfel se împlinește cea mai mare făgăduință făcută omului în Scriptură, adică în cadrul revelației (teofanie - teognosie): “*dumnezei sunteți, și toți fii ai Celui Preaînalt*” (Ps. 81,6);³³ strămutare și înhabitare în ontologic (συνων – va spune Sfântul Vasile cel Mare).

Așadar scopul cunoașterii este Dumnezeu; “*căci aceasta este viața veșnică...*” iar plinătatea cunoașterii este îndumnezeirea; în viziunea theognostică ioaneică am putea formula una din cele mai importante definiții: *omul este ceea ce cunoaște*. În Scriptură cunoașterea nu este doar un fenomen abstract, o dialectică a minții, un epifenomen, ci se înscrie în inima revelației, a teofaniei și devine act existențial, devine viață și încă veșnică.³⁴ (vezi și “*nebunia cunoașterii*”, la Heidegger).

³³ - Sfântul Simeon Noul Teolog surprinde, cu entuziasmul său poetic, mistica unirii omului cu Dumnezeu, prin participarea omului la Cina de Taină și prin harul lui Dumnezeu, revărsat fără rezerve (αφθονως) asupra omului: “*ci pe cei ce fierbinte se pocăiesc, cu mila îndurării îi curățești și îi luminezi și cu lumina îi unești, părtași Dumnezeirii Tale făcându-i fără pizmuire*” (Rugăciunea a șaptea din rânduiala Sf. Împărtășiri).

³⁴ - “În tradiția ortodoxă, teologia reprezintă o treaptă a cunoașterii tainice, nemijlocite a lui Dumnezeu, a unirii cu El. Teologia, în acest sens, nu este o cunoaștere discursivă, bazată pe speculație intelectuală, ale cărei concluzii ar putea fi formulate în postulate și

Cunoașterea la om pare să fie constitutivă; am putea s-o numim chiar mai mult decât constitutivă - instinctivă. Nicolae Steinhardt vorbește undeva de "*concupiscenta cunoașterii*", cu referire clară la drama pomului edenic, de care nu a reușit să-l îndepărteze nici amenințarea cu moartea.³⁵

Între viață și cunoașterea mortală, omul a ales-o pe cea de-a doua. Obiectul acestei dorințe mistuitoare a omului cunoscător (*homo sapiens*) a fost întotdeauna Dumnezeu; chiar și diavolul îl ispitește pe om cu aceeași finalitate - doar calea era pervertită și desigur, "*pe drumul rău nu se ajunge la loc bun*" (proverb spaniol; vezi și E. Ionescu - *Lecția*). De-a lungul istoriei biblice vom întâlni pe om într-un pelerinaj dramatic spre această adresă absolută, cu întrebări sfâșietoare: "*arată-mi fața Ta!*" (*Ex. 18-20*); "*spune-mi numele Tău!*" (*Fac. 32,29*). Toată cartea Iov este o interogație dureroasă asupra lui Dumnezeu, iar concluzia acestui demers esențial este grăitoare pentru drama cunoașterii umane: "*Din spusele unora și*

deducții, ci mai degrabă este o iluminare a Duhului Sfânt, dăruită celor desăvârșiți pe calea sfințeniei." (Diac Gh. Holbea - *Teologie și experiență în tradiția ortodoxă răsăriteană*, în *Almanah Bisericesc*, Buzău, 1995, pg. 68).

În Scriptură, orice nouă viață este un rod la cunoașterii, al comuniunii dintre bărbat și femeie: "*Și-a cunoscut Adam pe femeia sa și ea zămislind a născut pe Cain*" (*Fac. 4,1*). În limbile clasice - greacă și latină, verbele "*a cunoaște*" și "*a fi*", "*a deveni*" (ființa ca act) sunt aproape confundabile: γινωσκαι, γινωσκειν și *nasco*, *nosco*.

³⁵ - Din pomul cunoașterii (prin neascultare) omul a învățat că drumul spre Dumnezeu trece prin moarte, așa cum va formula succint și convingător Kierkegaard: "*Entre la Vérité et nous il y a la mort*".

altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut” (Iov 42,5).

Întreaga dramă interogativă a omului biblic se va concentra acum în întrebarea (implorarea) lui Filip: *“Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl și ne este de ajuns”* (v. 8). Întrebarea pleacă din înaltul istoriei, asemeni zborului unui vultur, și prin rotiri largi la început, apoi tot mai strânse, își precizează obiectul prăzii. Filip va întreba de Dumnezeu ca de o ființă concretă, personală și mai ales iubitoare. Era o întrebare teologică, necesară și dezirabilă și nu una filozofică, retorică. Asemeni unui copil rătăcit, omul întreabă cu ardoare de tatăl lui, de originea lui. O astfel de întrebare despre Dumnezeu ca Tată nu ar fi fost posibilă în afara revelației și anume în cadrul revelației plenare (Gal. 4,4), în duhul (atmosfera) Fiului întrupat. Întrebarea lui Filip izvora mai ales din inimă, așa cum și Fiul era *“un adevăr ieșit din inima lui Dumnezeu”* (Eckhart). Filip credea în Fiul (așa cum credeau toți ucenicii și mai ales Petru, care-L mărturisise ca atare - Mt. 16,16), de aceea cere Lui acest lucru *“cu neputință la oameni”*. Filip, ca și Toma, nu erau niște iscoditori necredincioși, sceptici (asemeni lui Pilat, căruia Iisus, la o întrebare asemănătoare, nu-i va răspunde nimic), ci erau niște suflete nesățioase, însetate de Dumnezeu (Ps. 62,2). Ei cereau pur și simplu amănunte despre Dumnezeu. De aceea și Hristos va zăbovi în dreptul lor, teologhisind cu răbdare și iubire cele cerute de ei. Dacă există un minim reproș în răspunsul Mântuitorului acesta se referă la *“zăbava inimii omenești de a crede toate câte au fost spuse de profeți”* (Lc. 24,25), **tara** neamului omenesc de a cere semne concrete și puternice din partea

lui Dumnezeu; avem mereu de-a face cu complicata argumentație teologică, operație delicată și chiar supărătoare, care va umple două milenii de raționalism teologic (mai ales în Apus). Definiția exactă a acestei ambiguități din fenomenul credinței umane este surprinsă cu toată forța în strigătul tragic și totuși atât de convingător al unui tată plin de *nădejde* - *desnădăjduită* (Rm. 4,18) al cărui fiu muncit de demon, nu mai putea fi izbăvit decât de Iisus (dacă Acesta era Dumnezeu): "*cred, Doamne, ajută necredinței mele!*" (Mc. 9,19,24).

Întrebările ucenicilor (ca și ale profeților) sunt generatoare de răspunsuri profunde și plenare, pe măsura Celui ce răspunde și, după expresia fericită a unui teolog contemporan,³⁶ singurul răspuns la întrebarea asupra lui Dumnezeu este El însuși.

"De atâta vreme sunt cu voi și nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl" (v. 9). În acest răspuns, Mântuitorul prezintă chipul (sau modul) comunial al existenței divine. La celelalte definiții ale lui Dumnezeu revelate în Scriptură, la Cina Euharistică Mântuitorul va adăuga un alt adevăr, cel mai adânc și mai fericit - acela că Dumnezeu este comuniune (vezi ontologia comunială la Zizioulas), este treime-unime,

³⁶ - P. Evdokimov: "*Pe Dumnezeu nu-L poate atinge nici o negație fiindcă aceasta se situează în afara Lui. Dumnezeu nu poate fi inventat niciodată, căci niciodată nu se poate merge spre Dumnezeu decât plecând de la El. Adevărul ontic precede orice adevăr noetic și se prezintă sub forma unei evidente experimentale*" (*Vârstele vieții spirituale*, București, 1993, traducere Pr. Ion Buga, p. 38).

"Dumnezeu se ascunde în chiar arătarea Lui, acesta este marele mister al Dumnezeului ascuns" (idem, p. 42).

adică Dumnezeu este Tată, Fiu și Duh Sfânt, ceea ce nu înseamnă decât o întreită afirmație a iubirii. Același evanghelist va rezuma această mărturisire explicită a lui Hristos, din capitolul 14, în formula cea mai concisă dar și cea mai cuprinzătoare că *“Dumnezeu este iubire”* (In. 4,8). În acest anunț evanghelic, în această Evanghelie esențială se abolește întreaga distanță ³⁷ dintre om și Dumnezeu și totul se convertește într-o intimitate inefabilă; universul puterii și al necuprinderii terorizante se transformă deodată într-un sân, într-o îmbrățișare caldă, părintească și filială totodată, într-un sălaș familial (v. 23).³⁸

Mântuitorul nu operează cu concepte (El nu va spune că Dumnezeu este iubire, lumină, etc.). Evanghelia Lui nu va teoretiza nimic; va revela și va afirma. Cuvintele Lui vor crea toate realitățile pe care le va exprima. Tatăl, Fiul și Duhul nu sunt concepte sau alegorii; sunt realitatea originară, sunt principiul actuant, lucrător. Dumnezeu se revelează în lucrările Sale (*“cât de minunate sunt lucrurile Tale Doamne, toate cu înțelepciune le-ai făcut”* - Ps. 103,25) iar cea mai minunată dintre toate este întruparea Lui în Iisus Hristos. *“Credeți Mie că Eu sunt întru Tatăl și Tatăl întru Mine, iar de nu, credeți-Mă pentru lucrările acestea”*³⁹ (v. 11). Și care a fost lucrarea

³⁷ - E vorba de spațiul obiectivat prin răceala păcatului, este o distanță morală și nu cea ontologică. Aceasta este mai degrabă o întindere-cuprindere, în structura căreia se poate înscrie asemănarea în distincție dintre om și Dumnezeu.

³⁸ - Avem de-a face cu o ontologie deschisă și nu una autarhică. Dacă nici Dumnezeu nu este autarhic (este monarhic) omul de ce să fie astfel?

³⁹ - Marele Lossky scrie: *“Nu putem să cunoaștem pe Dumnezeu în afara economiei în cadrul căreia se descoperă. Tatăl se descoperă prin*

Fiului prin care descoperea lumii natura iubitoare a Tatălui? Iubirea jertfelnică (*In.* 3,16; 13,1 și altele). “*Lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit*” (17,4). Ultimul cuvânt pe care-l va rosti Iisus în lume va fi chiar acesta: *săvârșitu-s-a* (*In.* 19, 30). Spre deosebire de alte credințe (înșelătoare și zadarnice), spre deosebire de toate curentele vremii, filozofice, morale, sociale, credința creștină “*este lucrătoare prin iubire*” (*Gal.* 5,6), este evolutivă și augmentativă, “*ἐκ πίστεως εἰς πίστιν*” (*Rm.* 8,17). Este act creator; prin ea Dumnezeu aduce totul din neființă (nimic) la ființă (*Evr.* 11,3) și această credință, încununată de iubire, providențiază neconținut totul până la amănunt: “*și păr din capul vostru nu va pieri*” (*Lc.* 21,18). Această credință creatoare (lucrătoare), care este o virtute teologică, adică o putere a lui Dumnezeu, va fi constitutivă celor născuți din ea, adică omului nou, creat sau renăscut în Hristos. Chipul lui Dumnezeu din omul primei creații avea să se îmbogățească în cel renăscut în Hristos printr-o nouă însușire și anume credința, care va lucra în creștini, și prin ei în toată lumea, lucruri minunate. “*Adevărat, adevărat zic vouă: cel ce crede în Mine*

Fiul în Duhul Sfânt, și această revelație a Treimii va rămâne totdeauna “iconomică”, în măsura în care, cel ce nu a primit harul Duhului Sfânt, nu va putea recunoaște în Hristos pe Fiul lui Dumnezeu și prin aceasta să se ridice la cunoașterea Tatălui. Aceasta este calea clasică a teognosiei, trasată de Marele Vasile: “Iar calea teognosiei este cea care duce de la Unul Duhul Sfânt prin Fiul la Tatăl. Și invers, bunătatea firească și sfințenia cea după fire, și vrednicia împărătească decurg din Tatăl prin Fiul Unul Născut la Duhul” (“După Chip și Asemănare”, p. 7, traducere în grecește de M.C. Mihailide, Tesalonic, 1974).

va face și el lucrările⁴⁰ pe care le fac Eu și mai mari decât acestea va face, pentru că Eu Mă duc la Tatăl” (v.12).

Afirmația profetică asupra lucrărilor pe care ucenicii le vor săvârși, chiar mai mari decât Hristos, ar putea să șocheze la prima vedere. Există însă o logică uluitoare în această afirmație și trebuie urmărită cu atenție în versetele următoare.

Dialectica evoluției credinței prezintă următoarea schemă: credința îi ajută pe ucenici să vadă în Iisus pe Hristos, Fiul lui Dumnezeu; Acesta urma să moară peste câteva ceasuri dar, tot prin credință, drumul morții ducea la Tatăl, ridicând până la dumnezeire firea omenească, în Hristos Cel întrupat și înviat. Puterea care lucrase și întruparea și învierea Fiului era Duhul Sfânt. În cele două momente ale economiei divine, Duhul se inserase în inima firii omenești, lucrând din interior îndumnezeirea

⁴⁰ - E vorba de lucrările credinței și cum aceasta se va lăți până la marginile lumii, va deveni o adevărată civilizație, și lucrările ei vor avea dimensiunile universalității. Hristos a săvârșit doar începutul lucrării de mântuire fiindcă a venit *“într-o lume ostilă”* (In. 1,10-11) și chiar au existat situații în care, *“n-a putut acolo (în patria Sa) să facă nici o minune”* (Mc. 6,5). Toate minunile pe care le va săvârși Iisus vor fi condiționate de credința celor ce primeau aceste binefaceri. De fiecare dată Hristos concluziona: *“credința ta te-a mântuit”*.

Cea mai minunată lucrare a credinței este cunoașterea Adevărului iar această cunoaștere avea să constituie destinul duhovnicesc și veșnic al omenirii (In. 17,3) în care, după înălțarea lui Hristos la Tatăl, va coborî Duhul Sfânt și va conduce pe cei credincioși *“la tot adevărul”*. În acest sens, Biserica va face lucruri minunate, mai mari decât Hristos, fiindcă pnevmatologia este continuarea și dezvoltarea hristologiei.

acesteia. De aceea reintegrarea Fiului în sânul Tatălui însemna și apogeul lucrării Sfântului Duh asupra Fiului și mai ales asupra firii omului. Ca urmare, creștinul, renăscut din apă și din Duh, în moartea și învierea lui Hristos, va fi un om duhovnicesc, un om liber și plin de har, adică plin de putere dumnezeiască. În concluzie, adevăratul autor al lucrărilor anunțate de El, ce se vor săvârși în Biserică, va fi Duhul Sfânt. Ei nu vor fi decât vase sau temple ale Duhului Sfânt, după chipul lui Hristos, întru Care a *“locuit trupește, toată plinătatea dumnezeirii.”* În versetele 12-17, avem un rezumat al procesului îndumnezeirii în care se fixează poziția și rolul celor patru personaje din acest scenariu mistagogic: omul, Fiul, Tatăl, Sfântul Duh. Rezultatul iconomic este Dumnezeu-omul (Hristos) iar cel anagogic va fi omul îndumnezeit, omul duhovnicesc (*“Dumnezeu s-a făcut purtător de trup (σαρκοφορος) pentru ca omul să poată să devină purtător de Duh” (πνευματοφορος)*)⁴¹.

Incomoditatea prezenței Fiului în lume se va repeta întocmai și cu Duhul⁴²; a se vedea paralelismul următor: *“În lume era (Cuvântul) și lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut; întru ale Sale a venit dar ai Săi nu L-au primit” (In. 1,10-11)* și: *“Duhul Adevărului, pe Care lumea nu poate să-L primească, pentru că nu-L vede, nici nu-L cunoaște.” (In 14,17)*. Atât pentru Cuvântul cât și pentru Duhul, este nevoie de travaliul cunoașterii, al conceperii Lor în interioritatea omului (*“Pentru*

⁴¹ - Sf. Atanasie cel Mare, P. G. 26,996).

⁴² - *“Les rencontres intellectuelles avec le Saint Esprit sont exceptionnelles”* (P. Florenski, *La colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, 1975, p. 81).

care sufăr durerile facerii, până ce Hristos va lua chip în voi” (Gal. 4,19).

Versetul 18 este de o mare subtilitate teologică; până acum Mântuitorul a vorbit aproape exclusiv de comuniunea Lui cu Tatăl, de inhabitarea Lui în sânul Tatălui; când însă îi asigură pe ucenici că, în Duhul Adevărului, “*voi veni la voi*”, această metateză între persoana a III-a cu persoana I-a, fără nici o pregătire prealabilă, sugerează relația perihoretică și între Fiul și Duhul. Însușirea specifică Duhului este “viul” (Ζωοποιος); în virtutea transferării însușirilor (μεταθεσις ιδιοματων) în cadrul comuniunii în iubire, Hristos va spune: “*Eu sunt viu*” (v. 19). La un asemenea nivel de comuniune *ad intra et ad extra*, într-un asemenea circuit de iubire, adevăr, viață, prezență, moartea nu-și mai află loc; ea este definitiv devansată de jertfă și de iubire, adică de viață. Aceste adevăruri supreme vor fi înțelese mai târziu de ucenici în lumina Duhului Sfânt (v. 26) - duhul cunoașterii și al adevărului.

Versetul 19 notează spațiul necesar (“*încă puțin timp*”) din structura discursivă a înțelegerii umane; trecerea de la Cuvânt la Duh, în stadiul actual, în lumea aceasta, nu se poate realiza decât prin salturi ale înțelegerii (“*din slavă în slavă*” - *saltus lucis*). Între Cuvântul întrupat, mort și înviat și Cel revenit în Duhul există spațiul necesar al distincției și totodată al identității; este vorba de distincția slujirilor personale, dar deoființimea naturii divine în sursa comună - Tatăl: textul face trimiteri, într-o logică duhovnicească, de la Fiul la Tatăl, de la Tatăl la Duhul și iarăși la Tatăl, într-un “lignage” al slujirii monarhiei Tatălui, o împărțire a

slujirilor în unitatea ființială a naturii divine, tablou viu și subtil diversificat, totul însă pe fondul unei egalități supreme, numită de geniul patristic - deoființime, așa cum este surprins tot atât de genial în scena de la Mamvri (Rubliov), icoană inspirată din această bătălie decisivă pe care Mântuitorul o poartă pe câmpia Cinei de Taină în favoarea înțelegerii Sfintei Treimi⁴³. Această mișcare interioară Sfintei Treimi, repetitivă până la obsesie, are o singură țință exterioară: mintea și inima omului: *“În ziua aceea veți cunoaște (vezi închinarea cu cunoștință la Sfinții Părinți și la In. 4, 22) că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi”* (v. 20). Aici avem definiția completă a religiei creștine, a închinării adevărate în comuniunea Sfintei Treimi. Modul acestei comuniuni în adorație, autenticitatea, profunzimea, distincția și subtilitatea acesteia, sunt asigurate de Duhul Sfânt, Care și constituie lumina și căldura acestui circuit al esenței. Orice altă închinare, orice altă mișcare, centrifugă, egoistă sau autonomă, se varsă în afara interiorității iubitoare a sălașului treimic, risipindu-se haotic și confuz în abisuri întunecoase. Rămânerea în acest “sân” al divinității este imperativul absolut și mântuitor: *“Cel ce are poruncile Mele (porunca cea nouă a iubirii: 13,34) și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui”* (v. 21). Raportul dintre revelație și iubire este stabilit cu

⁴³ - “L’Evangile de Saint Jean est l’Evangile de la Trinité en elle-meme dans le jaillissement éternel de cette vie infinie et dans la communication de cette vie divine par les mission du Verbe et de L’Esprit”. (Les grands mystiques; Commentaire de Saint Jean par Libermann, Desclée de Brouwer, Paris, 1961, p. 25).

maximum de claritate aici: revelația adevărată nu se realizează decât pe calea ascultării, *“împlinirea poruncilor”*, deci a smereniei plină de iubire, după chipul Fiului, Care, primul, a ascultat de Tatăl Său când L-a trimis în lume și după chipul Duhului pe care Fiul îl va trimite de la Tatăl, în locul Său, în lumea pe care El o părăsea *“pentru puțin timp”*. Acest minim hiatus în prezența și comuniunea divină se numea moarte dar tocmai în acceptarea acestei ultime realități omenești, rod al neascultării originare, se autentifica ascultarea deplină a Fiului; numai așa, abisul despărțitor al morții era anulat de plinătatea ascultării iubitoare (*“cu moartea pe moarte călcând”*). Deși pare superfluă, precizarea din versetul următor: *“Cel ce nu Mă iubește nu păzește cuvintele Mele”* - surprinde tragedia morții ca despărțire de dragostea (comuniunea) lui Dumnezeu, păcatul originar al autonomizării prin neascultare. Mântuitorul, și în general limbajul scripturistic nu lasă loc echivocului; nu există decât iubire și ascultare sau neascultare și mândrie. *Tertium non datur*.

Dar nu numai iubirea și ascultarea Fiului și a Duhului se referă în mod convergent la Tatăl, la *“Părințele luminilor și al darurilor desăvârșite”* (vezi rugăciunea amvonului), ci și virtutea teologică a iubirii și ascultării celor credincioși, se adresează aceleiași surse: *“Dar cuvântul pe care îl auziți nu este al Meu, ci al Tatălui care M-a trimis”* (v.24). Numai Tatăl, Adevărul, autentifică lucrarea, și a Fiului și a Duhului și a omului. Tabloul unei astfel de înlănțuiri a mărturiei adevărate îl avem în evenimentul Teofaniei, unde Tatăl și Duhul în cer și Fiul și Ioan (omul) pe pământ, își împletesc glasurile într-o simfonie a iubirii și a ascultării: *“Acesta este Fiul Meu cel iubit întru care am binevoit”* (Mt. 3,17), iar

în Teofania din Tabor se adaugă și imperativul ascultării: “*de Acesta să ascultați*” (Lc. 9,35). Orice alt punct de plecare afară de Tatăl, începutul a toate și singurul fără de început și fără cauză (aseitatea), este sortit rătăcirii și pieirii. Logica lui Gamaliel (*Fapte*, 5,34-39) asupra originii și finalității închinării adevărate este atotlămuritoare și stă în duhul general al Scripturii. Totul trebuie să stea sub semnul puterii deosebirii duhurilor, harismă suverană în teologia *Noului Testament* și mai ales în cea paulină. În legea harului și a libertății, în locul legii implacabile care sancționa orice abatere și orice inițiativă autonomizantă (vezi Datan și Aviron - *Num.* 16,32; vezi *Despre viața lui Moise*, p.176) operează puterea de discernământ în mulțimea dezlănțuită a duhurilor de tot felul. Explozia sectară “creștină”, ale cărei dimensiuni nu mai sunt întâlnite în nici una din religiile lumii, se explică tocmai prin bogăția pe care o generează libertatea dar, la fel de mult, poate complica și perverti bogăția harului și a libertății. Nimic nu este mai vulnerabil ca adevărul și iubirea, din pricina deschiderii și transparenței absolute; ele nu sunt doar dezarmante (uneori), ci și dezarmate (totdeauna) (vezi porunca Mântuitorului în acest sens: “*pune sabia în teacă*” - *In.* 18,11).

Deschiderea și transparența iubirii și a adevărului sunt însă condiția *sine qua non* a teofaniei și a teognosiei celei adevărate, a celei treimice; “*iar cel ce Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui*” (v. 21). Orice altă teofanie în afara iubirii și a comuniunii treimice este falsă și periculoasă. Acest soi de teofanie se adresează “lumii” păgâne (v. 22) care nu primește nici pe Fiul nici pe Duhul, care respinge, din mândrie, comuniunea iubitoare, rod al ascultării față de Tatăl, rod al kenozei. Tehnica falselor teofanii este una

spectaculară (nu contemplativă), acel "deus ex machina" care să satisfacă pofta de semne a omului secularizat ("din lumea aceasta"), curiozitatea ieftină și grotescă, virtutea căreia "neamul viclean și desfrânat" al celor necredincioși sau al celor rău credincioși, va cere lui Iisus "să se dea jos de pe cruce și vom crede în El" (Mt. 27,40-43). Minunea adevărată a teofaniei este tocmai suirea pe cruce ca semn al puterii iubitoare și nu fuga de moarte în plăcerea egoistă⁴⁴ și în puterea magică pe care ispitorul o propunea lui Iisus în muntele Carantaniei, în schimbul sufletului (Lc. 4,5-8).

Momentul Cinei este timpul suprem al afirmației: "Acestea vi le-am spus, fiind cu voi" (v. 25). Timpul înțelegerii acestor adevăruri duhovnicești, "mai presus de minte și de cuvânt", va fi timpul Mângâietorului.

⁴⁴ - Iată cum este prezentată dialectica suferință-plăcere în drama existențială de către Platon-ul gândirii creștine - Sf. Maxim, *Răspunsurile către Talasie*: "În Adam, dinainte de cădere n-a căutat nici plăcerea, nici durerea simțuală, ci numai plăcerea spirituală. Plăcerea și durerea simțuală au pătruns prin păcat ca o trănță animalică irațională în firea umană: plăcerea ducând spre păcat, durerea reacționând împotriva lui și îndemnând pe om la răscărmă spre viața spirituală, prin experiența dureroasă ce o face urma legării prea mult de cele simțuale. Omul neputând suporta această trezire se aruncă iarăși în beția plăcerii, dar aceasta îi aduce o trezire sau o durere și mai cumplită. Datorită faptului că prin voia Sa Iisus nu era aplecat spre plăcere, spre păcat, n-a căutat să fugă de durere, ci a rezistat în ea "până la capăt" (cf. Mt. XIII.1). El a suportat durerea în toată puritatea și mărimea care a rămas trează toată viața Lui, care a fost o viață de durere. El a suferit o durere mai mare decât a tuturor oamenilor, căci a experimentat sine grozavele urmări ale păcatului și s-a cutremurat, cu sensibilitatea Lui dumnezeiască și cu iubirea Lui nețărmurită de oameni, mai mult ca ei de nefericirea în care au căzut" (Teologie Dogmatică și Simbolică, vol. II, București, 1958, p. 632).

“Duhului Sfânt, pe Care-L va trimite Tatăl⁴⁵, în numele Meu, Acela vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu” (v. 26). Așadar Duhul (ca și Fecioara) sunt memoria vie, inima care adună în ea (Lc. 2,19) marile adevăruri și sensuri din iconomia Fiului, iconomia crucii - *“sminteală pentru iudei și nebunie pentru elini”* (I Cor. 1,23) - adică sfâșiere a inimii și schizofrenie a minții pline de mândrie. În Biserica lui Hristos, Duhul Adevărului va fi memorialul viu, reiterarea, înțeleasă în toată profunzimea ei soteriologică, a lucrării Fiului. Memorialul mântuirii în Hristos este act existențial și nu doar “zăpezi de altădată”. Duhul va umple și va dilata mintea ucenicilor până la limita cuprinderii adevărului necuprins, o va transfigura (în sensul taboric) în minte a lui Hristos. Și atunci când vor avea mintea lui Hristos vor și *“face lucrările pe care le face El și mai mari decât acestea vor face”* (13,12). Dacă Hristos este iubire lucrătoare, Duhul este înțelegere care desăvârșește lucrarea iubirii (vezi η δε αγαπη γνωσις γινεται, în

⁴⁵ - Trimiterea Duhului de către Tatăl anulează absurditatea lui *Filioque*; Duhul nu doar că nu purcede de la Fiul (însușire personală - purcederea) dar nici trimiterea Lui în lume (iconomia Duhului) nu-i aparține; (nu-i cauzată) de Fiul. Acesta este doar mijlocitorul Mijlocitorului - Mângâietorului. Motivația inventării celui mai mare păcat din teologia creștină - *Filioque* - aceea că, smerind pe Duhul înalți pe Fiul (împotriva arianismului vizigot), arată modul infantil și caricatural al gândirii mistice apusene. I se atribuie Fiului, ipostas-ul kenotic din Treime, slujitorul smereniei și al ascultării, o însușire superbă pe care El însuși nu și-ar fi revendicat-o niciodată. Gândirea agresivă apuseană hotărăște pentru Fiul isprăvi fără noimă care, dacă le-ar fi acceptat, L-ar fi descalificat de ceea ce-i aparține cu adevărat - smerenia, ascultarea, jertfa.

Ierarhiile ființei, p. 174). În creștinism, memoria adevărului devine sacrament, ardere vie și nu depozitarea unor idei moarte în vistieria timpului devorator. Creștinul, asemenea lui Hristos, nu are trecut istoric (așa cum au încercat civilizațiile păgâne să-și salveze trecutul în mausolee și piramide), ci transfigurează neconținut trecutul prin înțelegerea lui tot mai adâncă și mereu nouă, într-un prezent liturgic neîntrerupt, dilatat până dincolo de timp, un prezent profund, existențial, în care trecutul și viitorul sincopează în actul doxologic al contemplației liturgice (*“va veni vremea și acum este”*). Timpul Bisericii va fi “netimpul” creației (nemăsurat dar real așa cum vedem pe Adam având la creație “ca la 30 de ani”, un timp netrăit dar adevărat, un timp integrat prezentului viu al actelor divine - creația sau recrearea lumii în Hristos) sau, “netimpul” Apocalipsei (10,6). Învățătura primită de la Duhul Sfânt va fi atât de profundă și de plenară încât, asemenea științei profeților, dimensiunile ei vor depăși timpul limitat de trecut și de viitor, se va face durată în lumină, intensitate contemplativă, făclie așezată deasupra (*In. 5,35*) luminând și anulând fragmentarul, într-o cunoaștere coerentă, nelimitată. Fiind vorba de o inițiere esențială, de o așezare într-un timp liturgic (ziua a 8-a), periodizarea, fragmentarea își va estompa limitele într-un tot deplin în sine, într-un spațiu complet, cuprins între A și Ω^{46} , între Început și Sfârșit, cele două granițe ale necuprinsului dumnezeirii.

Efectul înțelegerii profunde, ca rod al iluminării plenare în Duhul Sfânt, este pacea lui Hristos, în sensul împăcării depline a omului cu Dumnezeu, cu sine și cu

⁴⁶ - A - principialitate; Ω - finalitate.

întreaga creație. Când ești plin de înțelegerea duhovnicească, toate contradicțiile și nonsensurile se topesc într-o mare de lumină și de bucurie a cunoașterii depline. Cu ajutorul Duhului Sfânt, creștinul purtător de *“minte a lui Hristos”*, redescoperă *“rațiunile divine ascunse în inima lucrurilor”* (Sf. Maxim Mărturisitorul), și nimic nu-l mai tulbură, nici chiar moartea. Ba mai mult, în cazul concret al ucenicilor - nici chiar moartea lui Hristos-Dumnezeu, iminentă și suprem absurdă în afara înțelegerii ei duhovnicești (Lc. 24,18-21-9). *“Pace vă las vouă, pacea Mea o dau vouă, nu precum dă lumea vă dau Eu. Să nu se tulbure inima voastră, nici să se înfricoșeze”* (v. 27). În atmosfera Cinei, inima dialoghează cu Dumnezeu și își regăsește pacea ei dintâi, pierdută prin neascultare, prin răzvrătire împotriva Lui. Pacea lui Hristos alungă marele război al inimii potrivnice lui Dumnezeu, din care, prin păcat, emigrase Duhul Sfânt și invadase neliniștea morții, a absenței lui Dumnezeu. Prin moartea iubitoare a lui Hristos și prin înțelegerea izbăvitoare a sensului dumnezeiesc - iconomic al acestei morți, Hristos trecea dinafară în interior, în inima -memorie, se îngropa nu în pământul din care avea să învieze a treia zi, ci în sufletul lor tulburat și întristat, lucrând din interior la învierea lumii în Duhul (I Cor. 15). Dacă în afară avea loc trecerea de la moarte la înviere, o ieșire dincolo de lumea aceasta, în sens duhovnicesc procesul era invers: Hristosul din fața lor, despărțit prin spațiu și prin timp, se îngropa în ei, devenea interior, (Fer. Augustin),⁴⁷ *“arzând inimile lor”* cu dragostea Lui (Lc. 24,32). *“Când Hristos se înalță în sufletul nostru cu discreție și iubire, coboară în noi o*

⁴⁷ - *“Hristos îmi este mai intim decât îmi sunt eu însumi”*.

blândă ploaie de nouă mângâiere interioară și o rouă cerească de dulceață divină".⁴⁸

Conflictul interior din omul păcatului, sfâșierea dintre dorința binelui și realitatea răului (*Rm.* 7,19) se sting în pacea lui Hristos "care copleșește toată mintea" (*Filip.* 4,7).

"*Nu precum dă lumea vă dau Eu*"; Hristos nu uită niciodată, când este vorba de elementele fundamentale, constitutive pentru lumea cea nouă - Biserica, pe care o întemeia prin jertfa Lui, să sublinieze caracterul specific, distinctiv al acestor elemente (iubire, pace, prietenie, etc.). Acestea, în raport cu aceleași categorii, dar de altă sorginte (filozofică, socială, politică, morală, etc.) nu sunt doar mai bune, superioare, ci, pur și simplu, altceva. Așa cum întreaga "*Împărăție a Lui*" nu era din categoria acestei lumi, nici categoriile spirituale caracteristice ei, nu aveau nimic cu cele care erau produsul lumii necreștine ("*Căci ce împărtășire are lumina cu întunericul*" - *II Cor.* 6,14). Această distincție netă între valorile Bisericii și cele din "*lumea aceasta*" va salva mereu "mintea creștină" de confuzie și de sincretism. Creștinismul nu este doar o teorie printre altele, fie ea și cea mai bună, nu este doar punctul culminant al unei evoluții naturale de jos în sus, ci cu totul altceva, venit de sus⁴⁹; nu este o superioritate, ci o Alteritate, un Pogorământ. La aceste categorii valorice spirituale nu are acces nici mintea cea

⁴⁸ - Jan van Ruusbroce "*Podoaba muntii spirituale*" sau "*Întâlnirea interioară cu Cristos*", București, 1995, p. 71.

⁴⁹ - "*Atunci a zis Domnul către Moise: Așa să vorbești casei lui Iacov și așa să vestești fiilor lui Israel: Ati văzut că am grăit cu voi din cer!*" (*Ieșire*, 20,22).

mai evoluată, ci numai sufletul credincios, mintea luminată de Duhul Sfânt, trimis de Tatăl prin Fiul să lumineze calea care duce la Împărăția valorilor creștine. Opera de clarificare, de discernământ în hățișul cosmoteoriilor de tot felul existente în lume, pe care Mântuitorul o inițiază și o subliniază insistent în marea cuvântare teologică de la Cină, va fi preluată și desăvârșită de Sfântul Duh în Biserica soboarelor dogmatice, în care s-a formulat *“tot adevărul”*.

Când Hristos spune: *“nu precum vă dă lumea vă dau Eu”*, nu emite doar un avertisment moral - social, ci o judecată de valoare - κρισις - în același sens în care vor fi evaluate lucrurile la Judecata finală. Îi avertizează pe ucenici, că adevărata amenințare din partea lumii nu este războiul care ucide trupul (așa cum, peste puțină vreme, avea să-L ucidă și pe El), ci un alt război, mult mai subtil și mai de temut, la un alt nivel. Acest conflict esențial va fi sesizat de marele războinic din bătăliile duhovnicești - Pavel, astfel: *“căci lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva... întinericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri”* (Ef. 6,12).

Când adevărul ultim este descoperit în Duhul, acela că moartea trupului, după trecerea lui Hristos Dumnezeu prin ea, nu va mai avea nimic înfricoșător fiindcă, spune iarăși Sfântul Pavel, moartea Lui ne-a eliberat⁵⁰ și de acest ultim dușman - *“frica morții care ne*

⁵⁰ - Treimea: Duh, Adevăr, Libertate (*“Duhul adevărului...vă va face liberi”*) constituie una din structurile diamantine ale edificiului gândirii ioaneice. Probabil, inspirat de această puternică zidire în cuvânt, Martin Heidegger va nota același silogism: *“Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit”* (esența adevărului este libertatea).

ținea în robie toată viața” (Rm. 5,10; I Cor. 15,26,54). Atunci actul culminant al răului - moartea, devine prilej de bucurie supremă fiindcă ea, în Hristos, se face expresia cea mai puternică a iubirii Lui “până la sfârșit” (In. 13,1). Transfigurarea morții ca rod al invidiei demonice în biruință a iubirii divine este marea mutație existențială, Paștile ca eveniment absolut, sărbătoare a bucuriei veșnice. “De M-ați iubi v-ați bucura că Mă duc la Tatăl”, că trec prin moarte la Viață (v. 28). Într-adevăr, neamul creștinilor a uimit și pe iudei și pe păgâni, nu atât prin modul lui de viață, cu totul străin de al lor, cât mai ales prin bucuria cu care se grăbeau spre moartea în Hristos. Acest lucru avea să-i contureze, între iudei și păgâni ca pe un al treilea neam (“τρίτη φυλή”), generația eshatologică i-am putea spune, după cum ne sugerează *Epistola către Teognet*.⁵¹

De vreme ce moartea însemna întoarcerea în patrie (“Mă duc la Tatăl”) bucuria era supremă și firească, atât pentru Fiul, cât și pentru ceilalți “frați ai Mei”, fiii Bisericii-Mamă și ai Tatălui ceresc (Sfântul Ciprian de Cartagina), renăscuți în Hristos prin Duhul Sfânt. Expresia “Tatăl este mai mare decât Mine” - una din cele mai încărcate teologic din toată dogmatica creștină⁵² - nu este doar logic așezată aici, este suprem necesară și fericită. Preeminența Tatălui în relația iconomică cu Fiul nu are

⁵¹ Vezi Savva Aguride, *Teologie și Actualitate*, Atena, 1996, p. 50.

⁵² - “The most obvious text, however, for emphasising the inferiority of the Son is the saying of Jesus in John XIV, 28, My Father is greater than I; The third-century writers interpreted it in a straight - forward manner” (Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel*, Cambridge, 1960, p. 122).

nimic competitiv⁵³, ci este o mărturisire a iubirii. Nu dimensiunile lui Dumnezeu - Tatăl sunt evaluate în

⁵³ - Puține locuri din Scriptură au provocat gândirea teologică așa cum se întâmplă cu această propoziție simplă: *"Tatăl Meu este mai mare decât Mine"*. Ortodocși sau ereziarhi au apelat la serviciile acestui enunț prin care Fiul stabilea o relație iconomică, deci smerită și firească pentru un fiu adevărat, cu Părintele Său divin. Comentatorii teologi, aproape fără excepție, pun în joc aproape tot ce au mai ales și mai subtil în gândirea lor. *"Se referă la gândirea omenească a Domnului. "Mai mare este Tatăl decât Mine" ca Unul ce încă este rob și asemenea nouă - Fiul, și de aceea Îl și numește Dumnezeu al Lui și aceasta pentru că avea în vedere firea Sa cea omenească"* (Chiril al Alexandriei). *"A luat chip de rob, fără să lepede firea dumnezeiască; prin luarea celei omenești, nu s-a nimicit cealaltă fire. Și referindu-se la pogorământ, spune că Tatăl este mai mare decât Mine, dar referitor la cealaltă fire spune, în altă parte, Eu și Tatăl una suntem. Să ia aminte la aceasta arienii și prin luarea aminte se vor vindeca..."* (Fericitul Augustin).

"Dacă cineva spune că Tatăl este mai mare întrucât acesta este cauza Fiului, aceasta nu o negăm. Dar prin aceasta nu poate să se afirme că Fiul este de altă natură" (Sf. Ioan Hrisostom) (*"It is with interpretation in particular that Eunomius was concerned. He argued that the terms "greater" and "less" cannot properly be used of two things which are of the same essence and that therefore the Son could not be of the same essence as the Father"* - Maurice F. Wiles, op. cit., p. 123).

"Mai mare, desigur, dar nu ca putere, ci numai întrucât este cauză, prin aceea că L-a născut pe Fiul; căci Fiul este din Tatăl" (Zigaben). *"Tatăl este mai mare decât Mine, întrucât este Tatăl... Dar nicicum nu se poate spune că esența (οὐσία) este mai mare decât esența, sau mai mică"* (Sf. Vasile cel Mare). Și nu a spus Tatăl Meu este mai bun decât Mine, ca nu cumva să se înțeleagă ceva greșit asupra firii Sale; ci a spus mai mare, nu ca dimensiune, ori ca vârstă, ci din pricina nașterii Lui din Tatăl. Ba, mai mult, spunând *"mai mare este"* a arătat iarăși deoființimea

expresia de mai sus, ci nesfârșitul atotcuprinzător al iubirii Lui. Persoanele Sfintei Treimi se întrec una pe alta doar în iubire, fiecare iubind pe celelalte mai mult, și nici una mai puțin. În Sfânta Treime, în iubire (*“Dumnezeu este iubire”* - I In. 8,4) nu există mai mic, mai puțin, mai târziu, etc, ci totdeauna mai mare, mai mult, întâiul, același. Totul pleacă de la *“deoființime”* în sus, mod al categoriilor divine, surprins cu genială intuiție în teologia apofatică a lui Dionisie Misticul, născut la rândul lui din coapsa teologică a marelui Atanasie. Mai precis, Mântuitorul îi asigură că urmează a se duce la Tatăl, la Dumnezeu Care *“atât de mult a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat, ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică”* (In. 3,16).

Ciclul iubirii se încheia aici: de la Tatăl prin întrupare în lume, și prin moarte, din lume la Tatăl, purtând, ca rezultat al acestui circuit al iubirii, firea omului îndumnezeit, omul restaurat în Theanthropul Hristos (Dumitru Stăniloae)⁵⁴. Acest proces tainic, elaborat din veșnicie, în străfundurile necuprinse ale înțelepciunii divine,⁵⁵ nu putea fi înțeles atunci, mai ales că se afla

(Sf. Atanasie cel Mare). Teofilact oferă o interpretare inteligentă, chiar dacă nu tocmai exactă; sau, cum spun italienii, *se non e vero e ben trovato*: *“Pentru a-i mângâia pe ucenici a spus așa. Fiind aceia întristați și socotind că Hristos nu-i mai poate apăra, a spus că chiar dacă eu nu mai pot, Părintele Meu, pe care-L socotiți mai mare decât Mine, nu va socoti El de datoria Lui să vă ajute?”* (apud Π. Τρεμπελα, *“Υπομνημα εις το κατα Ιωαννην Ευαγγελιον”*, p. 532).

⁵⁴ - *“Iisus Hristos sau Restaurarea Omului”*, Sibiu, 1940.

⁵⁵ - *“Iar Scriptura, văzând dinainte că Dumnezeu îndreptează neamurile din credință, dinainte a binevestit lui Avraam... că se vor binecuvânta în tine toate neamurile (Gal. 3,8); O, adâncul bogăției*

încă în curs de realizare; odată încheiat (prin moarte, înviere și înălțare) urma partea a doua - procesul teologhisirii sub călăuzirea Duhului Sfânt, adică însușirea și desăvârșirea acestui proces, prin participarea (*“părtași morții și învierii lui Hristos”* - rugăciunea de la Sf. Botez) celor ce cred, la taina îndumnezeirii, la taina crucii. *“Și acum v-am spus acestea înainte de a se întâmpla, ca să credeți când se vor întâmpla”* (v. 29). Profetismul este marea putere a adevărului Scripturii; în universul biblic, mai întâi (*“la început”*) este cuvântul, ca realitate arhetipală și după aceea realitatea profetită, ca întrupare a cuvântului adevărat. Dacă moartea lui Hristos s-ar fi consumat în afara întemeierii ei profetice, explicațiile ulterioare ce s-ar fi dat n-ar fi depășit nivelul unor speculații filozofice; în cazul morții lui Hristos ca împlinire a unui destin hotărât (în libertate și din iubire - *“putere am să-Mi dau viața Mea”*) și elucidat profetic *“mai înainte de a se întâmpla”*, întreaga reflectare în cuvânt ulterioară devine mărturisire de credință (din partea ucenicilor) sau negație înverșunată (din partea celor ce nu iubesc adevărul lui Hristos). Semnul lui Iona, profetul-simbol al morții și al învierii lui Hristos, apăsă decisiv în balanța mărturisirii creștine; tot cel ce știe mai întâi, va birui până în sfârșit. *Moartea profetită se face înviere mărturisită.*

Concluzia cu care ultimele două versete (30-31) încheie prima din cele trei perioade ale logosului pascal ioanic, rezumă esențialul celor dezvoltate până aici: deși nevinovat și nesilit de nimic, El va muri, ca prin aceasta să mărturisească iubirea și ascultarea față de Tatăl Care

și al înțelepciunii și al științei lui Dumnezeu! Cât sunt de necerțate judecățile Lui și cât de nepătrunse căile Lui!” (Rom. 11,33).

L-a trimis la oameni, adică în lumea morții, din iubire: *“Nu voi mai vorbi multe cu voi căci vine stăpânitorul”⁵⁶ acestel lumi și el nu are nimic în Mine; dar ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl, și precum Tatăl Mi-a poruncit, așa fac.”*

Moartea Lui fiind mărturisire a Adevărului și a iubirii (ascultare a Tatălui) se transformă în înviere, fiindcă Adevărul și Iubirea *“nu cad niciodată”* (I Cor, 13,1; Ps. 32,11).

“Sculăți-vă, să mergem de aici!” Cu această mișcare în plan fizic, se trage o linie de demarcație, o primă *“stație”* în zborul contemplației universului intim al dumnezeirii. Verbul arată o resurecție la nivelul trupului, copleșit atât de adâncimile insondabile ale adevărilor destăinuite lor de Mântuitorul în fața morții iminente, cât și de frica instinctivă de moartea pe care, în ciuda eluciderilor făcute de Hristos asupra sensului ei soteriologic, o priveau încă plini de frică și oroare. Toată teologia morții ca ispășire și împăcare pe care o dezvoltase Iisus în discursul anterior, nu va avea efect decât după înviere⁵⁷ și după Cincizecime.

⁵⁶ - Suspansul de la Lc. 4,13, *“până la o vreme”* își are continuarea aici.

⁵⁷ - *“atunci le-a deschis lor mintea ca să înțeleagă Scripturile cele despre El”* (Lc. 24,27).

Mistagogia primei împărtășiri *capitolul 15*

Deocamdată atmosfera era apăsătoare și confuză. Din această toropeală invincibilă (vezi și somnul copleșitor, nefiresc al ucenicilor la sinoptici) sunt smulși de îndemnul Mântuitorului de a se ridica, de a schița un gest al învierii, al biruinței asupra fricii și a întristării. În acest reviriment, stând în picioare,⁵⁸ în stare de veghe și de luptă - urmează un al doilea discurs dar, spre deosebire de primul, acesta va folosi stilul parabolic și metaforic. Aceleași idei, aceleași noțiuni fundamentale (unitate, iubire, prietenie, adevăr, etc) dar vehiculate în imagini sugestive, luate din viața obișnuită a omului lucrător - icoane din grădina vieții zilnice. Scriptura în întregime și mai ales Evanghelia, excelează în stilul imagistic cu care prezintă adevărul pentru a ajunge la mintea, și mai ales la inima tuturor. Lumea predilectă din care se iau imaginile în vederea întrupării, mai aproape de înțelegerea auditoriului cu mai puțină școală dar cu mai multă sete, a marilor adevăruri de sus, este lumea păstoritului și cea a agriculturii. Cu această "*diviziune a muncii*" - agricultura și păstoritul - se deschide Scriptura din primele pagini în istoria lui Cain și Abel.⁵⁹

⁵⁸ - În partea a doua a lucrării, vom arăta mai pe larg semnificația și importanța acestei "*stații*", în demersul euharistic de la Cină. În acest punct, nu doar discursul se împarte în două, ci Istoria.

⁵⁹ - vezi Mircea Eliade, *Istoria credințelor religioase*, București, 1983, vol. I, p. 17.

Metafora păstorului și cea a semănătorului Îl va întrupa adesea pe Dumnezeu, în special în scrierile profetice și în psalmi, fixând astfel, cât mai aproape de realitate, relația tainică și intimă dintre El și cei aleși ai Lui.

Mântuitorul, Care n-a vorbit decât din Scriptură și în duhul ei, recurge și acum, când descoperă cele mai sensibile adevăruri ale vieții religioase, la imaginea scumpă profetilor (*Isaia 5,1-7*) a viței de vie, desigur aceasta nu întâmplător, dacă ne gândim că vinul și pâinea, vor constitui (împreună cu apa), treimea fundamentală a elementelor Întropării euharistice. Sfântul Ioan nu ne spune, sau mai precis nu repetă anumite amănunte din scenariul Cinei, presupuse a fi intuite în afara textului - gesturi istorisite de ceilalți evangheliști; dar imaginea viței de vie se corela cu "*paharul binecuvântării*" pe care tocmai îl băuseră "*după cină zicând: beți dintru acesta toți...*" (vezi Sinopticii). Binecuvântarea de la nunta din Cana prefăcuse apa în vin; aici, o nouă binecuvântare, o consacrare finală, va ridica firea vinului până la potența ei supremă, aceea de a-L întrupa, în mod sacramental, pe Dumnezeu, viața Lui, sângele iubirii Lui.

În afară de mișcarea Mântuitorului din actul spălării picioarelor cu care debutează periodul evanghelic al Cinei (13-17), ieșirea lui Iuda (13,30) și ridicarea în picioare după Cină pentru paharul euharistic, textul sugerează atmosfera unei lecții supreme, încremenirea într-o ascultare înfricoșată, având în vedere gravitatea celor destăinuite de Învățător. Există o mișcare extrem de intensă dar nu în plan fizic, ci dincolo de lumea văzută, în împărăția esențialului.

Poate că încă nu terminaseră de băut paharul, vinul își strecura căldura și puterea euforică în trupul și

sufletul lor și Mântuitorul surprinde momentul cel mai potrivit de a-i înălța pe ucenici, prin metoda anagogică, de la cele de pe pământ, la cele de sus.

“Eu sunt vița cea adevărată (arhetipul) și Tatăl Meu este lucrătorul. Orice mlădiță care nu aduce roadă întru Mine, El o taie; și orice mlădiță care aduce roadă El o curățește, ca mai multă roadă să aducă” (15, 1-2). De la nivelul contemplativ, nivel de la care Mântuitorul îi ajutase pe ucenici să-și arunce o privire în interiorul vieții intratreimice (*“Eu sunt în Tatăl și Tatăl în Mine; Duhul este în Tatăl și porcede de la Tatăl, este trimis de Tatăl în lume prin Fiul și pentru a mărturisi despre Fiul”*) se coboară la nivelul actului, la sensul dinamic, lucrător. Împărăția sensurilor divine, a cărei fereastră le-o deschisese pentru o clipă Cel ce venise de Acolo, se lucrează aici pe pământ așa cum lucrezi țarina: *“nimeni care pune mâna pe plug și se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăția lui Dumnezeu”* (Lc. 9,62). Aplicarea unor sensuri apofatice la imaginea catafatică a circuitului vital din interiorul plantei (în speță - vița de vie) nu este doar o analogie sau o figură de stil, ci un principiu al mântuirii în Hristos. Unirea cu Dumnezeu (îndumnezeirea) nu este rodul unei misticopatii de tip misteric-păgân, sau pietist-creștin (mai târziu), ci al iubirii lucrătoare: *“cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră* (Filip. 2,12). Împărăția crește ca o plantă, în lumina lui Dumnezeu (nu în ceață, în confuzie mistică) și din lucrarea omului; crește ca aluatul (minune) strecurat în frământătură (lucrare); dacă omul nu ar frământa făina, aluatul nu ar crește, nu ar da viață. Îndumnezeirea este viață veșnică: ~~viere~~ Vița de vie, pentru a da roade trebuie lucrată,

curățată; altfel moare, asfixiată de mlădițele uscate; fierul de plug, dacă nu lucrează, nu va străluci, va rugini și va muri. Sănătatea mântuirii stă în lucrarea ei de către om, după chipul lucrării Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh. (*"Tatăl Meu lucrează și Eu lucrez; Tatăl Meu este lucrătorul"*, etc.). Nelucrarea duce la moarte fiindcă a nu lucra înseamnă a nu asculta de Dumnezeu *"Lucrătorul"*. *"Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri"* (Mt. 7,21).

Această lucrare de mântuire, de curățire și de îndumnezeire se săvârșise plenar și arhetipal în momentul cel mai înalt și intens din istoria omului - la Cina Euharistică, în care Dumnezeu (prin lucrarea jertfei de Sine) și omul (prin participarea și însușirea jertfei prin credință) se uniseră în iubire, în comuniunea vieții adevărate. *"Acum voi sunteți curați, pentru cuvântul pe care vi l-am spus"* (v. 3). Prin aceste cuvinte (destul de puțin înțelese în istoria exegezei creștine)⁶⁰ se afirma cel mai mare și

⁶⁰ - O privire sumară și sinoptică în paginile consacrate ale exegezei, atât la Sfinții Părinți cât și la teologii moderni, ne convinge că afirmația Mântuitorului în acest punct a fost înțeleasă vag și uneori indirect. Iată câteva ecouri exegetice la locul respectiv: *"Nu pentru cuvânt, ci din cauza cuvântului"* (Godet); *"Cuvântul este în sine curat și de aceea transmite curăția și sfințenia ucenicilor"* (Bengel); *"Se lucrează de către Tatăl prin cuvântul Meu mai întâi pe voi curățirea cugetelor... iată că ați lepădat obiceiurile voastre și uscăciunea cea lumească... iată v-ați eliberat de observarea poruncilor uscate ale legii iudeilor... căci nu mai trăiți după legea mozaică..."* (Sfântul Chiril al Alexandriei); *"De ce nu spune că sunteți curați prin hotez... Deoarece numai prin apă, în care există și cuvântul se poate curăți cineva"* (Fericitul Augustin); *"Eu, zice, v-am curățit prin învățătura mea"* (Teofilact) - vezi P. Trempelas, *Comentariu*

fericit eveniment din istoria omenirii: mântuirea omului ca realitate vie, tangibilă, prezentă.

“Voi sunteți curați” este o afirmație cu mult mai puternică decât *“fiat”*-ul original, prin care omul era adus din neființă la ființă. Nu doar το ειναι ci το ευ ειναι; la prima existență s-a adus îndată corectivul: *“nu este bine să fie omul singur pe pământ”* (Fac. 2,18); lipsa comuniunea (deocamdată pe orizontală) și Dumnezeu o realizează prin *“zidirea”* femeii din omul creat singur.

la Evanghelia după Ioan; ediția a II-a, Atena, 1969, p. 539-540. Lista ar putea urma la nesfârșit, fiecare atingând doar lăaturalnic și figurativ faptul afirmat precis de Mântuitorul în momentul acela. *“Acum voi sunteți curați pentru cuvântul pe care vi l-am spus”* - nu este o aluzie, nu este un precept, ci este act de mântuire săvârșit prin unirea cu Hristos în Sângele Euharistic pe care tocmai îl băuseră sau încă îl beau în momentul acela. *“Cuvântul pe care vi l-am spus”* era cel prin care, după rugăciune sau odată cu ea, vinul se prefăcuse în Sângele Său. Sfântul Ioan presupune cuvântul știut atât de la sinoptici, cât mai ales din practica liturgică deja tradițională și generalizată la vremea când scria el: *“Beți dintru acesta toți. Că acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru mulți se varsă spre iertarea păcatelor”* (Mt. 26,27-28 și text paralel). Cuvântul spus era cel care sfințise Darurile iar acestea îi curățise pe ei de păcate (îi iertase, îi mântuise). Orice altă explicație este mai puțin decât prima afirmație și confirmarea faptului real al îndumnezeirii prin împărtășirea cu Hristos, mai întâi a celor unsprezece ucenici și prin ei toată Biserica de după Cincizecime. Că e vorba de confirmarea unei curățiri mântuitoare, a unei îndumnezeiri reale, reiese fără echivoc din versetul următor: *“Rămâneți în Mine și Eu în voi”*, faptul minunat al comuniunii, al perihorezei mistice dintre Dumnezeu și om în Trupul și Sângele Lui se săvârșise; Hristos face apel la permanentizarea acestui fapt, la înveșnicirea actului prea minunat pentru care și săvârșise întreaga Lui iconomie. Enipostazierea reciprocă a lui Dumnezeu și a omului în Hristos era împlinită; urma desăvârșirea ei în Duhul.

Acum, *“la nașterea din nou a lumii”* existența era plină și fericită; *“erau toți curați”*, nu lipsea nimic și nimeni (în limba greacă *“curat”* înseamnă integru), comuniunea era deplină, în cer și pe pământ, *“toți fiind fără de prihană, curați, fii ai lui Dumnezeu neîntinați”* (Filip. 2,15).

Starea comuniunii depline, între om și Dumnezeu și între om și semenul lui ca rod al curățeniei, al sfințeniei prin împărtășirea cu Trupul și Sângele Lui, era realizarea destinului divin al creației, definit de Sfântul Pavel sub chipul omniprezenței divine pleromatie: *“ca Dumnezeu să fie toate în toți”* (I Cor. 15,28). Pentru această încununare divină (îndumnezeire) săvârșită în Hristos întreaga lucrare de ascultare și supunere, finalitate ce-și afla realizarea în chiar clipa supremă a împărtășirii cu Sângele Său, *“rodul viței pe care... îl voi bea ca voi, nou, în Împărăția Tatălui Meu”* (Mt. 26,29). Marele destin al omului era împărăția lui Dumnezeu⁶¹ și această primă împărtășire cu *“vinul Împărăției”* (Sângele Său) era și începutul Împărăției. Temelia Bisericii (Împărăției lui Dumnezeu) fusese pusă; Duhul Sfânt avea să coboare p

⁶¹ - *“În prima fază, Ortodoxia este Evanghelia lui Iisus despre Împărăția lui Dumnezeu, precum și predica apostolică despre lumea nouă și a vieții celei noi în Hristos, așa cum sunt prezentate în cărțile Noului Testament”* (Savvas Agurides, *Teologie și Actualitate*, Atena, 1996, p. 61); *“Credința în Hristos cel înviat pe care-L așteptau să vină iarăși pentru a judeca viii și morții și să așeze Împărăția lui Dumnezeu, această credință era, în Biserica mobilul anamnezei lui Iisus în predică, în Liturghie, în cuvântul catehetic scris, etc.”* (Idem, p. 13); *“Αι εσχατολογικαι εκφρασεις του Λουκα περι του προσωπου του Ιησου Χριστου και τη Βασιλειας του Θεου διατυπονται μετα της αυτης εμφανσεως ως και υπο των αλλων Ευαγγελιστων”* (Christos Voulgaris *Studii Scripturistice*, Atena, 1983, p. 47).

această întemeiere sacramentală și să o crească până la marginile lumii. Apostolii trebuiau să rămână neclintiți pe această temelie, adică în Hristos cel jertfit, fiindcă numai Sângele Lui avea putere să dea viață lumii celei noi - Biserica - ce se născuse atunci. Statornicia în credința și iubirea jertfelnică a lui Hristos va asigura și autenticitatea noii cetățenii pentru "*fiii Împărăției*", autentificare realizată mereu de Duhul Sfânt, Duhul lui Hristos, și mai ales va asigura puterea lucrării lor de sfințire a lumii întregi, ei fiind doar pârga Împărăției. "*Rămâneți în Mine... căci fără Mine nu puteți face nimic*" (v. 4-5).

Viața creștină este "*viață în Hristos*"; nu spune: rămâneți în învățătura Mea, sau: rămâneți cu Mine, rămâneți adepții Mei, urmași ai doctrinei Mele..., etc.⁶² Creștinismul nu este o doctrină - este o viață, viața lui Hristos în noi sau viața noastră în Hristos; prepoziția 'ev arată inhabitarea creștinului în viața lui Hristos așa cum aceeași prepoziție se folosește pentru relația inhabitării Fiului în Tatăl, a Cuvântului în Dumnezeu (*In. 1,1*). Relația vitală din metafora viței de vie, asupra căreia se revine cu insistență în acest început al cuvântării post-euharistice, va fi reluată sub alt chip, mai direct și mai real, de către cel de-al doilea teolog al Noului Testament,

⁶² - "*La foi chrétienne n'est pas une idéologie, ni un ensemble de croyance. C'est la confiance en Jésus Christ, le Dieu-Homme, et une vie conforme a sa volonté. Donc, unité des chrétiens signifie unité de vie en Christ et en Esprit Saint et non pas une collaboration sociale selon un modele précis d'organisation, bien sur, bonne en soi, mais qui ne remplace pas la vie en commun*" (Bartholomaios, Patriarce Oecuménique, în *Episkepsis*, nr. 551, Dec. 1997, p. 8).

Sfântul Apostol Pavel. În locul butucului de vie el va folosi direct trupul uman (al lui Hristos) iar în loc de mlădițe - vor apărea măduarele constitutive trupului (*1 Cor. 12,12*). E vorba de o evoluție în timp a demersului teologic, o avansare temerară spre categoriile arhetipale. În faza incipientă în care se afla “*mica turmă*” a ucenicilor copleșiți de noutate și de spaimă (*mysterium tremendum et fascinosum*) Mântuitorul nu putea să riște totul; pentru început era și așa prea mult. “*Încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați*” (*16,12*).

Și nu-i vorba doar de o evoluție a limbajului mistagogic în realitatea vieții în Hristos, ci de o creștere reală a Trupului său, la modul văzut. “*La notion du christosomatisme ou l'incorporation du Christ reste la dimension fondamentale d'une ecclésiologie correcte*” (P. Evdokimov, “*Le Christ dans la pensée russe*”, Cerf, 1970, p.72). În unirea euharistică de la Cină enipostazierea ucenicilor participanți la actul jertfei de taină se face în trupul prezent al lui Hristos: “*rămâneți în Mine și Eu în voi*”. Avem aici o perihoreză, nu limitată, dar foarte clar conturată, prin participarea unui număr limitat (deși reprezentativ în universal) de subiecți ai Tainei. De la perihoreza celor două firi - divină și umană - într-o singură persoană - Iisus Hristos, cercul perihoretic al enipostazierii mutuale va crește din centrul unui imediat, circumscris la vedere unui *hic et nunc*, spre dimensiunile înglobante ale Trupului universal al lui “*totus Christus*” - adică Biserica sobornicească. Pentru acuratețea și buna întemeiere a acestui fapt înfricoșător - se operează la început în mic, într-o intimitate deplin controlată, tocmai pentru certitudinea perceperii integrale

a realității actului mistic. Mai ales în acest centru al Tainei, de o intensitate principială, trebuie evitate cu orice preț confuzia sau inexactitățile de orice fel.⁶³

De vreme ce fiecare minune pe care o săvârșește Hristos va fi minuțios aureolată de teologhisirea ei, mai ales la Sfântul Ioan, unde toate minunile nu sunt decât pretexte teologice, unde mult mai importantă decât minunea în sine este teologia ei⁶⁴ (vezi *In.* 9,3), cu atât mai mult în cazul tainei tainelor - Împărtășirea îndumnezeitoare de la Cină - se va insista până la epuizare, asupra implicațiilor de ordin ontologic - soteriologic ale faptului împărtășirii (vezi *II Petr.* 1,4).

Adevărata întemeiere a faptelor divine se face în cuvânt, începând cu Nașterea Cuvântului din veci și continuând cu creația (*“El a zis și s-a făcut”*; *“prin cuvântul Său cel adevărat cerurile s-au întemeiat”*) și terminând cu mântuirea: *“Acestea vi le-am grăit, ca în Mine pace să aveți”*; *“Eu le-am dat cuvântul Tău... cuvântul Tău este adevărul”* (16,33; 17,14,17).

⁶³ - Câtă dreptate a avut Hristos în ceea ce privea grija de adevărul total și exact al euharistiei, se va vedea în cursul istoriei Bisericii unde, tocmai în jurul acestui punct central au apărut și cele mai multe și mai grave distorsiuni. *“Să recunoaștem că acest rit central - cel mai important, împreună cu botezul, din cultul creștin - a inspirat, în decursul secolelor, teologii multiple și divergente: în zilele noastre, încă, interpretarea euharistiei separă catolicismul roman de bisericile reformate”* (Mircea Eliade, *Istoria Credințelor și Ideilor religioase*, București, 1986, vol. II, p. 333).

⁶⁴ - *“Și ucenicii Lui L-au întrebat, zicând: Învățătorule, cine a păcătuit: acesta sau părinții lui, de s-a născut orb? Iisus a răspuns: Nici el n-a păcătuit, nici părinții lui, ci ca să se arate în el minunile lui Dumnezeu”* (*In.* 9, 2-3).

Jertfa Însăși este cuvântătoare, înțelegătoare; se frânge cuvântul-pâine al lui Dumnezeu cu care trăiește omul înțelegător. A mânca pe Dumnezeu (*“gustați și vedeți că bun este Domnul”*) înseamnă a-L cunoaște, a-L cuprinde cu mintea în care El pătrunde prin iluminare, *“hrănindu-ne minunat sufletul”* (Canonul Sfintei Împărtășiri, stihurile finale).

Realitatea unirii mistice în Hristosul euharistic este confirmată de îndemnul adresat ucenicilor *“curățiți”* prin Sângele Său, de a permanentiza momentul suprem al începutului mântuirii: *“Rămâneți în Mine și Eu în voi”* (v. 4). Ceea ce doriseră cu ardoare ucenicii pe Tabor, (*“bine este ca noi să fim aici și să facem trei colibe”* - Lc. 9,33) acel *“nunc stans”* al veșniciei îndumnezeite, acum nu era doar posibil, ci suprem dezirabil. Era noua condiție umană, condiția creștină în care *“nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine”* (Gal. 2,20), după strălucita formulă mistică paulină a vieții creștine adevărate.

Îndumnezeirea însă nu era doar suprema bucurie și fericire, ci și punctul de plecare pentru marea lucrare de mântuire a lumii întregi. (*“Mergând învățați toate neamurile...”* - Mt. 28,19); nu era doar un terminus *ad quem*, ci mai ales un terminus *ab quo*. Mântuirea nu este o problemă particulară, ci un imperativ universal. (*“Se sauve qui sauve”* - Soloviev). Odată cu Trupul și Sângele Său, Hristos le-a dat și puterea pentru a lucra faptele Lui *“și încă mai mari decât acestea”* (14,12). Are loc un transfer de personalitate și ucenicii vor deveni, prin viața și opera lor în Hristos - cele mai puternice personalități în lumea creștină, după Hristos. *“Fără Mine nu puteți face nimic”*, însă altfel: *“pot totul în Hristos care mă*

întărește” (Filip. 4,13). Hristos nu este doar una din soluții, ci este singura; cu El, la plenitudine sau, fără El, la pieire: *“Dacă cineva nu rămâne în Mine se aruncă afară ca mlădița uscată; și le adună și le aruncă în foc și ard”*. Dacă *“Hristos este cel ce luminează pe tot omul care vine în lume”*, în afara Lui nu rămâne decât *“întunericul cel mai dinafară”*.

Demersul teologic asupra dumnezeirii (acum devenită și realitate umană) se va dilata inevitabil în triadologie: cei ce fac lucrările Fiului vor slăvi prin ele pe Tatăl așa cum Fiul L-a slăvit prin lucrările Sale, lucrări care, în ultimă instanță, sunt cele văzute de Fiul la Tatăl. Un nou silogism al iubirii va concluziona în sânul intratreimic al Tatălui (v. 7-10).

Reluarea periodică a temelor fundamentale nu corespunde doar stilului biblic repetitiv⁶⁵ în general și celui profetic în special, ci avem nivele diferite ale contemplației: înainte de prefacerea și împărtășirea sacramentală se anunțau marile adevăruri; acum se vorbește din interiorul acestor adevăruri împlinite: *“Iată acum vorbești pe față și nu spui nici o pildă”* (16,29).

Versetul 8 introduce un alt timp - perfectul, ceea ce întărește sentimentul că marea taină a îndumnezeirii prin participarea la Sfânta Euharistie - taină care va *“deveni centrul întregii teologii creștine”*⁶⁶, fusese

⁶⁵ - *“desele reluări care slujesc un scop foarte precis - formularea cea mai bună a sensurilor cuprinse în ele”* (Μαρκου Α. Σιωτου, *Însemnări la Introducerea în Noul Testament*, Atena, 1968, p. 174); vezi Athanasie Negoită, *Teologia Vechiului Testament*.

⁶⁶ - *“Viața Euharistiei este viața lui Dumnezeu Însuși, dar nu viața în sensul dinamismului aristotelic care izvorăște mecanic*

realizat: *“Întru aceasta a fost slăvit Tatăl Meu, ca să aduceți roadă multă și să vă faceți ucenici ai Mei”*.

Nuanța teologică din finalul versetului este extrem de profundă: ucenicul lui Hristos nu este cel care doar va accepta (mai mult sau mai puțin) învățătura Lui (dealtfel El nici nu va prezenta lumii un sistem doctrinar, ci va aduce, *“în lume”*, *“Duhul Adevărului”* și nu litera care ucide), ci cel care, prin credință vie și statornică, se va împărtăși cu Trupul și Sângele Lui, va deveni una cu El: Aceasta este condiția efectivă a încreștinării, atât a subiectului respectiv (a ucenicului), cât și aspectul dinamic al cuprinderii universale în Hristos - *“roada cea multă”*.

“Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi”. Timpul iubirii era un timp împlinit; Euharistia - Taina iubirii jertfelnice a lui Dumnezeu-iubire, se săvârșise. Istoria înregistrase deja, în inima ei (*“plinirea vremii”*), marea săvârșire, Evenimentul îndumnezeirii - moment suprem care trebuia să devină permanență, să se facă veșnicie a istoriei: *“rămâneți întru iubirea Mea”*. Această fixare în absolutul împlinirii dumnezeiești nu este ceva static - iubirea fiind întotdeauna extatică și epectatică - un circuit neconținut al fluxului îndumnezerii în trupul viu al Bisericii euharistice. Este vorba de o statornicie a lucrării - *“păziți poruncile Mele”* (v. 10) - iar acestea erau una singură și mereu nouă: *“să vă iubiți unul pe altul”*. De la Hristos,

dinlăuntrul ființei, ci viața de comuniune divină, așa cum există ea în Treime și cum este realizată de membrii comunității euharistice” (Ioannis Zizioulas, *Ființa eclesială*, București, 1996, p. 81, traducere Nae Aurel).

istoria devine, atunci când este adevărată, timpul iubirii care va rodi mari chipuri ale vieții divine în toate domeniile vieții umane. Lumea întreagă va deveni o priveliște, o panoramă a frumuseții creștine, o scenă nesfârșită pe care se va juca drama iubirii lui Dumnezeu - evenimentul absolut al mântuirii. Orice abdicare de la lucrarea iubirii a condus istoria la ură și la întuneric, la acele timpuri întunecate, în pântecul cărora s-au zămislit, monștrii "rațiunii" - erezia, blasfemia "războiului sfânt", (vezi Inchiziția, primatul papal și infailibilitatea), ateismul, cultul rațiunii fără Dumnezeu, etc.

Garanția acestei înveșniciri în timpul iubirii este realitatea iubirii originare din sânul treimic: "*după cum și Eu am păzit poruncile Tatălui Meu și rămân întru iubirea Lui*" (v. 10). Aceeași poruncă în cer și pe pământ - porunca iubirii. Ascultare și iubire - un binom necesar - altfel iubirea poate devia oricând în egoism, în "φιλαυτία" și, în ultimă instanță, în idolatrie și în autolatrie. Referirea continuă la Tatăl - explicabilă pentru un adevărat Fiu - salvează creștinismul, iubirea mistică, de conceptualizare, de abstractizare și de orice altă distorsiune (vezi *Filioque*) și pervertire. Uluitor este faptul că, în tot cursul celei mai vaste și intense lecții de teologie - cuvântarea de la Cină, Hristos se referă la Dumnezeu aproape exclusiv cu formula "*Tatăl Meu*". De aceea se poate spune fără ezitare că religia creștină în special și cea biblică în general este religia Tatălui; adevărata închinare "*în duh și în adevăr*" se aduce Tatălui (In. 4,23). Și nu numai oamenii se închină Tatălui, ca expresie a ascultării ("a asculta" în sensul religios înseamnă a-ți recunoaște originea, a te salva de mândrie și de

autolatric), ci și Fiul și Duhul Sfânt - cei dintâi ascultători ai Tatălui,⁶⁷ (*abba*, Părinte) - va fi modul de adresare și pentru Sfântul Duh (*Rm.* 8,15).

Dacă nu s-ar face aceste subtile distincții - confuzia ar fi chiar mai mare decât luciferismul original, ar rezulta că Dumnezeu se închină Lui însuși - ceea ce ar fi atât de aberant încât nici o minte n-ar mai înțelege nimic. Treimea ipostatică divină și ascultarea (ierarhizarea iubirii) salvează adevărata închinare, anulează orice posibilitate de autolatric în Dumnezeu.⁶⁸

⁶⁷ - "Și pentru că sunteți fii, a trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre, care strigă: *Avva, Părinte!*" (*Gal.* 4,6).

⁶⁸ - Numai în cadrul acestei adânci operații de distincție și de nuanțare teologică se poate rezolva și delicata problematică a împărtășirii lui Hristos la Cina euharistică. În abisala subtilitate a distincției: Persoană - Dumnezeu, încapă și această rezolvare de maximă dificultate și grea încercare pentru mintea omenească. În actul euharistic, Hristos nu se împărtășește cu Sine, ci cu Tatăl - prezent (în Sfânta Taină și deoființă cu Fiul), în Fiul prin iubire. Dacă Tatăl nu ar fi implicat real în Euharistie nu ar exista iubirea. Forțând până la risc lucrurile, am putea spune că în Euharistie - Tatăl este chiar mai mult decât Dumnezeu; de aceea putem afirma că și Creștinismul nu este una din religii, o teolatric oarecare, ci este cu mult mai mult, este un transfer de dumnezeire, prin iubire, o comuniune interpersonală care epuizează întreaga realitate într-o infinită distincție duhovnicească, într-o ascultare deplină - într-o ierarhizare principială în care nu încapă nici o confuzie, nici o mutare sau "*umbră de schimbare*" (*Ps.* 101,287). În Euharistie, Fiul nu lucrează întâlnirea (împărtășirea) omului doar cu El însuși, ci mai ales cu Tatăl; Euharistia este procesul înfierii noastre Tatălui, în și prin Fiul. În toată lucrarea Sa, Cuvântul lui Dumnezeu nu salvează doar chipul divin din om, ci deodată și monarhia Tatălui, în Dumnezeirea treimică.

“Acestea vi le-am spus, ca bucuria Mea să fie în voi și ca bucuria voastră să fie deplină” (v. 11). Dacă orice cunoaștere este o bucurie pentru mintea omului, cunoașterea acestor supreme adevăruri, cunoașterea *“tainei celei din veac ascunsă în voia Tatălui”* va constitui bucurie deplină. În creștinism bucuria nu este doar o stare sufletească întâmplătoare, ci este poruncă, asemenea iubirii; este reflexul natural al inimii ca rezultat logic al unei minți bine-cunoscătoare (ευγνωμονουσα), al minții euharistice născută la Cina cea de Taină.

Tristețea funciară, tragismul, este caracteristica filozofiilor fără nădejde în Dumnezeu, de care amintește Sfântul Apostol Pavel tesalonicenilor (*“ca cei ce nu au nădejde”*), filosofie care duce la cinism și la sinucidere. Dostoievski intuiește cu genialitatea lui teribilă că simptomul apocaliptic final, generalizat, va fi plictiseala cu corolarul ei inevitabil - sinuciderea.⁶⁹

Adevărata stare a creștinului în fața crucii, așa cum este surprinsă în versetul anterior (15,11), este tristețea plină de bucurie (*“la joyeuse tristesse”* - Schmemmann) o stare paradoxală, explicabilă prin situația ambiguă a omului muritor-nemuritor în această lume; creștinul, deși muritor ca toți ceilalți, el poartă pe chip o bucurie nebiruită fiindcă în suflet, în adâncul rațiunii lui

⁶⁹ - (*“După cum spunea în mod profetic Dostoievski, omenirea nu va pieri prin războaie, ci de plictiseală: din căscatul mare cât lumea va ieși diavolul. În aceeași epocă, Kierkegaard prevedea că evoluția socială și progresul exclusiv materialist vor duce la sinucideri masive”* (vezi Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu în tradiția răsăriteană*, București, 1995, p. 154, traducere Pr. Vasile Răducă).

poartă arvuna nemuririi, “φάρμακον αθανασίας” de care s-a împărtășit la “Ospățul de Taină” al Stăpânului vieții și al morții.⁷⁰

Sfinții înduhovniciți ai pustiei, cei care au murit demult lumii (vezi Avva Pimen),⁷¹ vânează cu strășnicie tristețea, ca simptom indubitabil al păcatului și al morții. “Existența tragică” nu este un produs firesc al vieții în Hristos pentru care Sfântul Pavel ne somează cu hotărâre: “bucurați-vă”!

Pe “culmile disperării” va ajunge din nefericire creștinătatea apuseană, condusă de filozoful morții lui Dumnezeu, tocmai pentru a vesti de acolo antievanghelia unui Gott ist Tot (vezi Giovanni Papini - *Histoire du Christ*, introducere).⁷² Nu întâmplător Emil Cioran -

⁷⁰ - “Opera îndumnezeirii noastre se desăvârșește de către Duhul Sfânt, Dăruitorul harului. El este numit (definit) foarte rar, fiindcă Acesta rămâne nevăzut, lăsând să se vadă, în toată bucuria lui, harul, divinitatea devenită manifestă în sfinți. S-ar putea cita numeroase exemple asupra manifestării vizibile a harului, extrase din operele spiritualității răsăritene sau din viețile sfinților ca cele ale Părinților pustiei sau ale Sf. Macarie Egipteanul, ale Sf. Simeon Noul Teolog, etc. Totodată ne vom mărgini la citarea unui exemplu recent, luat din descoperirile “Sf. Serafim de Sarov” (este vorba de transfigurarea chipului Sf. Serafim sub privirile uimite ale lui Motovilov - n.n.), pentru a face înțeleasă marea importanță a “teologiei Luminilor” în viața mistică a Bisericii Ortodoxe” (Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Tesalonic, 1974; traducere M. G. Mihailide, p. 58).

⁷¹ - “Mergând avva Pimen la avva Amona, i-a zis: Paisie, fratele meu, are cu cineva prieteșug și nu mă odihnesc. I-a zis lui avva Amona: Pimene, încă trăiești? Du-te, șezi în chilia ta și pune-ți în inimă că acum ai un an de când ești în mormânt!” (Patericul egiptean, p. 164).

⁷² - “Cependant, entre un presbytere allemand et un chaire suisse, se préparait le dernier Antéchrist. Jésus, enseignat-il du haut des Alpes, a mortifié les hommes; le peché est beau, la violence est

“cinicul de profesie” - se va război în special cu Sfântul Pavel - marele mistic al bucuriei crucii (*“iară mie să nu-mi fie a mă lăuda decât în crucea Domnului”*). Când perspectiva veșniciei este “mitul lui Sisif” (vezi Camus), starea logică a sufletului va fi tristețea iremediabilă, despre care Hristos va spune una din cele mai înfricoșătoare și paradoxale sentințe: *“mai bine era lui de nu s-ar fi născut”* (Mt. 26,24).

Sloganul tuturor filozofiilor hedoniste, fără perspectiva veșniciei fericite - *“edite, hebite post mortem nulla voluptas* - apasă ca o lespede grea peste sufletul îngropat definitiv în imanența invincibilă a unui *“monde clos”*, a unui *“carpe diem”*. Câtă distanță până la *“bucuria deplină”* a agapelor creștine primare, săvârșite euharistic pe mormintele martirilor, ale căror nemuritoare oseminte stau de două milenii la rădăcina jertfelnicului sfânt, *“izvorul învierii noastre”*! (vezi troparul al III-lea, după vohodul mare). Pe calea pascală creștinul aleargă bucuros, *“semnele biruinței purtând”*, - crucea Fiului, pentru a o duce la *“Tatăl nostru”*, ca semn al recunoașterii

belle: beau tout ce qui dit oui à la Vie. Et Zarathoustra, après avoir jeté dans la Méditerranée les textes grecs de Leipzig et les oeuvres de Machiavel, se mit à sautiller avec toute la grace d'un Allemand fils de pasteur luthérien et tombé à l'instant d'une chaire helvétique au pied de la statue de Dionysos. Certes, ses chants furent doux à entendre mais il ne parvint jamais à expliquer ce qu'était cette Vie adorable à laquelle il fallait sacrifier une si vivante part de nous-mêmes: le besoin de réprimer nos instincts bestiaux: jamais il ne sut dire en quoi la veut plus heureuse et plus haute. Et le pauvre Antéchrist syphilitique, au bord de la folie, signa sa dernière lettre: le Crucifié”.

identității înfierii; și atunci se face bucurie mare, în cer și pe pământ (cf. *Lc.* 15,7,10). Tristețea tragică este, de la începutul lumii, semnul indubitabil al păcatului: *“Atunci a zis Domnul Dumnezeu către Cain: pentru ce te-ai întristat și pentru ce s-a posomorât fața ta? Când faci bine, oare nu-ți este fața senină? Iar de nu faci bine, păcatul bate la ușă și caută să te târască dar tu biruiește-l !”* (*Fac.* 4,6-7). Iată aici psihanaliză originală, preluată de uriașii cunoscători și scrutători ai sufletului uman din pustia ascetică! Sau de Tihon - marele stareț din vremile moderne, din pustia “sufletelor moarte”, din labirintul monstruos, fără orizont divin, al “casei morții” din civilizația demonică, orwelliană.

Revenirea obsesivă asupra iubirii (v. 12) ne impune tabloul unei mișcări concentrice a unor valuri iscate în inima oceanului, și care se largesc tot mai mult, într-o naștere neconținută, până cuprinde întreaga suprafață. *“Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul, precum v-am iubit Eu”*; *“Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi”* (v. 12-13). S-ar putea crede, la prima vedere, că cele două versete reproduc întocmai pe cele de la capitolul 13, 34-35, dar un amănunt, care nu poate scăpa atenției, este precizarea făcută în vers. 13, cu privire la jertfa din iubire, deja săvârșită. Acest argument *ad hominem* este cu mult mai convingător decât oricare altă teoretizare a iubirii - teoretizare care nu lipsește din marile spiritualități ale lumii. Euharistia care tocmai se consumase (*“precum Eu v-am iubit”*), devenea noul mod de viață, se făcea natură a iubirii duhovnicești, se făcea

~~...Hristos~~ - Hristos - *pământul celor vii*" - în care locuiau, ~~...și jertfelnic~~ și jertfelnic, fiii Împărăției.

Pentru concretizarea acestei realități a iubirii ~~...ace~~, inaugurată la Cina de Taină - iubirea se întrupă în relație interumană, se face prietenie, un fel de rudenie, o înrudire de suflet⁷³, (v. 13) profundă și totală (verbul φιλεω și φιλη). În cadrul înrudirii de sânge, iubirea poate oricând să fie alungată de ură fratricidă originară; în cazul prieteniei - iubirea ridicată până la relația originară dintre Dumnezeu și om sau dintre mamă și fiu (vezi *Glicofilousa*) - "iubirea nu mai cade niciodată" (I Cor. 13). Acest fel de iubire, inițiat de Fiul lui Dumnezeu Care și-a pus sufletul pentru prietenii Săi - este o înrudire duhovnicească, pecetluită cu Sângele Lui într-un Nou Testament. Noțiunea de prietenie în relația om-Dumnezeu sau dintre oameni, apare abia acum, ca rezultat al jertfei - deja săvârșită. Prietenia coboară noțiunea teoretică și academică a iubirii și o întrupează în ipostasul concret al Prietenului. Prin această enipostaziere - iubirea, care este natură (în Dumnezeu mai ales), devine existențială, adică își află un "*mod de existență*" (τροπος υπαρξεως) cum ar spune Sfântul Vasile cel Mare. Altfel nici nu ar fi reală; personificarea iubirii în prietenia interpersonală este lucrarea fundamentală a religiei și realizarea ei constituie un fenomen pe cât de rar pe atât de remarcabil. În istorie se cunosc extrem de

⁷³ - "În punctele cu semnificație superioară, la vârful lor, cele două curente, frățietatea și prietenia, tind spre confluență: ceea ce pare firesc, fiindcă împărtășirea cu Hristos prin taina Sfintei Euharistii este sursa oricărei spiritualități" (Paul Florensky, *La Colonne et le fondement de la vérité*, Lausanne, 1975, p. 265).

puține cupluri ale prieteniei ca realizare în absolut a iubirii interpersonale și nu cităm aici decât cuplul David - Ionathan pentru lumea biblică precreștină (*II Regi*, 1,2) și cuplul Ahile - Patrocle pentru lumea păgână. Cât privește prietenia în sens religios, aceea de înrudire cu Dumnezeu prin lucrarea poruncilor Lui până la a fi recunoscută asemănarea cu El - deci rudenia spirituală, în toată istoria multimilenară precreștină, doar doi oameni s-au învrednicit de această supremă încununare, să fie numiți prieteni ai lui Dumnezeu - Avraam și Moise ("*oameni din familia lui Dumnezeu*" cum ar spune Sfântul Pavel - *Efes.* 2,18-19). Toate cele trei momente ale prieteniei religioase ca relație specială între om și Dumnezeu - Avraam, Moise, Hristos (cf. *II Cor.* 20,7; *Isaia* 41,8; *Iacob* 2,23) - sunt pecetluite cu sânge⁷⁴: tăierea împrejur (*Fac.* 17,10-11), Legea din Sinai (*Ex.* 24,4-8) și Cina cea de Taină.

Toți trei și-au închinat întreaga viață exclusiv lui Dumnezeu, au renunțat la tot ceea ce erau ei (Avraam renunță la civilizația babiloneană, Moise la cea egipteană iar Hristos "ἐκενοσεν εαυτον" - *Filip.* 2,7) și au trăit în ascultare desăvârșită față de Dumnezeu. Această kenoză ca premiză a prieteniei dumnezeiești este formulată cu claritate de Mântuitorul în multe locuri din Evanghelie (*Mt.* 6,24; *II Tim.* 3,4), cu deosebire în dialogul cu tânărul bogat, căutător al acestei relații pe verticală, căruia i se prezintă ultimativul *aut/aut*, punct decisiv (de tip Kierkegaard) pe care puțini au curajul să-l înfrunte. Este cu mult mai mult decât alegerea între viață și moarte -

⁷⁴ - Vezi misteriiile (fratriile) păgâne la Mircea Eliade și la Stefanides.

este opțiunea pentru veșnicia fericită, alegerea între nimic și Dumnezeu. Este fericita opțiune pentru *“unicul necesar”*, pentru *“partea cea bună”* a veșniciei (Lc. 10,42).

Nu întâmplător Mântuitorul insistă asupra lepădării de vechea înrudire (*“cine nu-și va lăsa pe tatăl sau pe mama sa...”*) pentru a fi prieten, deci rudă de sânge euharistic cu El. Este foarte adevărat că exigențele acestui schimb sunt înfricoșătoare; nu cumva Dumnezeu cere prea mult? *“Dacă vine cineva la Mine și nu urăște pe tatăl său și pe mama sa și pe femeie și pe copii și pe frați și pe surori, chiar și sufletul său însuși, nu poate să fie ucenicul Meu”* (Lc. 14,26).

Acest comerț cu veșnicia, nu este doar tranșant - pare chiar monstruos, împotriva firii, și ar putea provoca întrebarea legitimă: *“cine poate atunci să se mântuiască?”* (Mt. 19,25). Pilda smochinului neroditor clatină de două mii de ani logica omului cuminte; aparentul îndemn la ură față de lumea aceasta este doar expresia apofatică pentru iubirea lui Dumnezeu. El nu doar cere mult; El cere totul pentru că El mai întâi a dat totul, începând cu creația din nimic (putea foarte bine să nu creeze - deci creația este un dar absolut) și încheind cu jertfa de Sine, ceea ce, cu adevărat, constituie acel punct de la care nu mai există un dincolo, un mai mult (Nicolae Cabasilas).⁷⁵ *“Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are, ca sufletul lui să și-l pună pentru prietenii săi”* (v. 13). Dumnezeu cere omului ceea ce i-a dăruit El Însuși: sufletul. Ne aflăm în fața simetriei divine, un

⁷⁵ - *“Totul este cuprins în Euharistie și Sf. Nicolae Cabasilas notează: Nu putem merge mai departe și nici nu putem adăuga ceva la ea”* (Paul Evdokimov, *Cunoașterea lui Dumnezeu*, p. 111).

talion îndumnezeit: suflet pentru suflet. Dacă legea urii și a răzbunării era dinte pentru dinte (*Ieșire* 21,24), legea prieteniei este suflet pentru suflet. Or schimbul este net în avantajul omului, fiindcă jertfa divină cuprinde în ea valoarea specifică în timp ce omul oferă ceea ce nici măcar nu este al lui: *“ale Tale dintru ale Tale...”*. Avantajul infinit în favoarea omului al acestui comerț duhovnicesc (*“vinde sânge și ia Duh”* va striga, în Pateric, - Avva Longhin), este notat cu toată claritatea de Mântuitorul: *“oricine a lăsat case ori frate, ori surori, ori tată, ori mamă, ori femeie, ori copii, ori țarine, pentru numele Meu, înmulțit va lua înapoi și va moșteni viața veșnică”* (*Mt.* 19,29). Una din definițiile vieții veșnice este *“să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis”* (*În* 17,3). Ceea ce constituia până acum o definiție și un deziderat - se făcuse fapt împlinit: *“v-am numit pe voi prieteni, pentru că toate câte am auzit de la Tatăl Meu vi le-am făcut cunoscute”* (v. 15). Euharistia este viața veșnică întrupată în cunoașterea intimă - prietenească - a iubirii intratreimice. Aceeași iubire va destăinui-o și Tatăl atunci când Îl va recomanda lumii pe Fiul Său (în teofaniile de la Botez și de la Schimbarea la Față). Prin împărtășirea euharistică, ucenicii fuseseră și ei integrați acestei relații de cunoaștere prin iubire, erau prieteni adevărați, față de care Hristos nu mai avea nici un secret și nici o rezervă: le încredințase (la propriu și la figurat) viața Lui⁷⁶.

Nu-L cunoașteau pe Dumnezeu ca noțiune abstractă, transcendentă, ci Îl cunoșteau ca viață, se afla în

⁷⁶ - Vezi depunerea lui Hristos (a Sfântului Agneț) în mâinile noului hirotonit.

ei și ei în El: pentru prima oară, în om și în Dumnezeu circula același sânge - viața pe care o pusese pentru prietenii Săi. Mutația era incalculabilă: "*de acum nu vă mai numesc slugi... ci prieteni*" (v. 15). Distanța de la slugă la prieten cuprinde întreaga istorie a mântuirii, istoria îndumnezeirii⁷⁷.

O astfel de realizare în infinitul valoric nu putea fi inițiată de om (deși istoria lui nu este lipsită de astfel de tentative - toate sfârșind tragic, începând cu ispita îndumnezeirii ieftine din rai, cu turnul Babel, cu idolatrizarea legii mozaice și terminând cu ultima idolatrie - supraomul - care și constituie un apogeu al tragicului și al dezastrului), fiindcă nu omul este iubire ("*tot omul este minciună*" - Ps. 115,2), ci Dumnezeu: "*Nu voi M-ați ales pe Mine, ci Eu v-am ales pe voi*" (v. 16). Faptul alegerii divine, nu garantează doar reușita deplină a îndumnezeirii, ci mai ales libertatea necesară. Orice altă propunere duce la predestinație și la fatalism, ori la alte aberații eshatologice. Dacă eshatologia adevărată este fericirea veșnică, "*libertatea fiilor lui Dumnezeu*" aceasta se datorează inițiativei libere, care nu poate aparține decât Celui Care poate "*să aducă (sau să nu aducă) totul din neființă la ființă*" (Anaforaua euharistică). Numai Principiul (Αρχή) poate fi și finalitate (Τέλος). pentru că de fapt, sfârșitul se cuprinde în început (Α și Ω). Începutul de seară își va cunoaște finalitatea, sensul veșnic, în lumina dimineții, finalitatea nu înseamnă decât desfășurarea unui veșnic început (Fac. 1,5). Eliberarea

⁷⁷ - A se compara cu mutațiile derizorii de tip metempsihoză și reîncarnare, etc.; sau, mai recent și mai monstruos, clonarea.

(de robia cărnii, a păcatului) este opera exclusivă a Libertății, a iubirii, a lui Dumnezeu (*I In. 4,8*)⁷⁸.

Faptul că nu omul (amenințat întotdeauna de singurătate, de izolaționism - cf. *Fac. 2,18*) inițiază prietenia cu Dumnezeu, comuniunea fericită a cunoașterii intime între cei doi, ci Dumnezeu "*care nu a fost singur niciodată*"⁷⁹, asigură valoarea și permanența divină a prieteniei creștine ca civilizație nouă și totodată veșnică. Se imprimă prieteniei dimensiunea eshatologică, dimensiunea profetică, cea care descinde totdeauna în veșnicie. Roadele unei civilizații a prieteniei ("*creștinii se iubesc înainte chiar de a se cunoaște*" - Tertulian) sunt valori permanente pe care Tatăl le va considera ca atare și le va așeza în vistieria Împărăției: "*și roada voastră să rămână, ca Tatăl să vă dea orice-I veți cere în numele Meu*" (v. 16). Iar cererea fusese clar și insistent formulată deja de (atât de) însetații *Vechiului Testament*, dar mai ales de cei prezenți la întemeierea *Noului Testament*: "*Doamne, arată-ne nouă pe Tatăl*". Nici mai mult, nici mai puțin - pe Dumnezeu Tatăl, adică pe Dumnezeul comunial - treimic, fiindcă descoperirea lui Dumnezeu Tatăl asigură realitatea Fiului și a legăturii iubitoare dintre Ei - Duhul Sfânt. "*Treimea cea de o ființă și nedespărțită*" este temelia neclintită a civilizației prieteniei creștine, prietenia lucrătoare - Liturghia.

⁷⁸ - "Και ομως ειναι στην ελευθερια αυτη της Μοναρχιας του Πατρος που ταυτιζεται με την αγαπη του, που εχει κληθει ο ανθρωπος εν Χριστω να μετασχει" (Νικολαου Λουδοβικου, η Ευχαριστιακη Οντολογια, Ατена, 1992, p. 114).

⁷⁹ - Sfântul Atanasie cel Mare: "ποτε γουν του ιδιου χωρις ην ο Θεος" (apud Pr. Gheorghie Florovsky, Θεματα Ορθοδοξου Θεολογιας, Ατена, 1973, p. 23).

În versetul 17 din capitolul 15, avem o reversie radicală de planuri. Până acum privirea ucenicilor a fost chemată mereu în sus, unde au contemplat frumusețile divine ale smereniei lui Dumnezeu, ale prieteniei, ale jertfei, ale iubirii celei mai înalte și nespuse, ale comuniunii intratreimice sau, cum ar spune Mitropolitul Ioan Zizioulas “*ale comuniunii ca ontologie*” (op. cit., p. 13). Toate aceste priveliști inefabile au fost surprinse din acel “*topos divin*”, acea “*scobitură în stâncă*” (Ex. 33,21) “*locul cel preaînalt*” al iubirii. Acum însă din același punct fericit, ucenicii sunt îndemnați să privească în jos, spre iadul urii din care au fost izbăviți prin iubire jertfelnică: “*Dacă vă urăște pe voi lumea, să știți că pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât*” (v. 18). Antiteza Dumnezeu/iubire - lume/ură este prezentată tranșant, fără introduceri sau aluzii tactice. Nu există decât două emisfere: cea divină, a iubirii necondiționate și cea lumească, a urii neîmpăcate. Faptul că ura este prezentată aici ca un atac direct la Dumnezeu (“*pe Mine mai înainte decât pe voi M-a urât*”) arată răul ca pe o realitate care, prin atacul lui la divinitate, își revendică, prin violență, dreptul la ontologie. De aceea pericolozitatea lui nu este doar o realitate, ci o amenințare atât de puternică, încât Îl silește pe Dumnezeu Însuși să intre în acțiune și să ia partea omului, știindu-l slab și vulnerabil. Primind un astfel de avertisment din partea Celui ce se dovedise totdeauna biruitor, ucenicii se vor încorda pe măsură și mai ales, vor ști la cine să alerge spre ajutor, când primejdia va deveni copleșitoare. Separarea ucenicilor de lumea rea (v. 19) este un act divin, asemănător primei creații, când Dumnezeu a chemat toate “*din neființă la*

ființă". Răul din care Hristos scoate pe cei credincioși Lui este cu mult mai jos decât neființa, este negarea (activă) a ființei, este o antiființă, un κακὸς εἶναι. Versetul 20 arată legătura intrinsecă dintre Hristos și ucenicii Săi, apartenența reală, ființială a acestora la Cel Care i-a renăscut din păcat, din ură, din întuneric. I-a izbăvit în Sine, i-a însumat realității Lui dumnzeiești și de aceea vor deveni și ei țintă a violenței originare a răului. Diavolul cel rău, este urător de bine, de Dumnezeu; el nu-și pierde vremea cu omul pe care-l disprețuiește, ci atacă direct Sursa, pe Dumnezeu. Cum însă înțelegând că nu are nici o șansă în această smintită tentativă, provoacă iubirea lui Dumnezeu, prin uciderea omului, atrăgându-l în păcat: "*pentru că de la început diavolul păcătuiește*" (*In.* 3,8). Același evanghelist va dezvolta cu multă forță apodictică, antiteza principială Dumnezeu/iubire - diavol/ură, atât în epistolele sale cât mai ales în cea mai vastă epopee a marelui război (cu adevărat sfânt) - *Apocalipsa*. De fapt atacul diavolului asupra creștinilor este unul deghizat fiindcă în ei, el atacă tot pe Hristos Care "*viețuiește în ei*" (*Gal.* 2,20). Din fericire pentru creștin, Hristos nu este numai viața lor, ci și scut nebiruit (*Gal.* 3,22).

În timp ce cunoașterea binelui este cauza și suportul vieții veșnice (vezi *In.* 17,3), cauza răutății și a urii oamenilor este necunoașterea îndărătnică, cinismul sau refuzul recunoașterii lui Dumnezeu ca bine, ca izvor a tot binele (v. 22). Hristos trimite aici tot la *Isaia* care, în același capitol (5) de unde Mântuitorul a luat parabola viței de vie, arată răul ca fiind o răsturnare de valori, o împietrire în refuzul de a vedea lucrurile în lumina lui

Dumnezeu, răsturnare care începe cu căderea îngerului răzvrătit. Este o dezordine principială, esențială și de aceea extrem de periculoasă: *“Cum ai căzut tu din ceruri, stea strălucitoare, fecior al dimineții! Tu care ziceai în cugetul tău: ‘sui-mă-voi deasupra și asemenea cu Cel Preaînalt voi fi’ (Is. 14,12,14).*

Așa cum cunoașterea și iubirea față de Dumnezeu nu e o noțiune abstractă, ci iubirea personală a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh, și ura față de Dumnezeu va fi la fel de concretă și de aceea reprezintă un pericol real. *“Cel ce Mă urăște pe Mine urăște și pe Tatăl Meu” (v. 22)* ale Căruia lucruri *“le-am făcut între oameni care mă urăsc” (v. 23).* Avem aici un avertisment dat tuturor ereticilor din toate timpurile, fiindcă nu există erezie care să nu atace, direct sau indirect, Sfânta Treime. Adevărul suprem și viu este Sfânta Treime, și orice abordare a conceptului de divinitate, după evenimentul revelațional al Întrupării și al Cincizecimii, (la care se adaugă cel principial al Creației) în afara acestui adevăr fundamental, este pasibil de erezie și de ură, fiindcă cel ce nu cunoaște (din rea voință) Sfânta Treime, urăște pe Dumnezeuul iubirii, adică pe cel comunial, treimic. *“Nu este născut din Dumnezeu”,* nu e *“fiu al lui Dumnezeu”* ci este fiu al diavolului - tatăl urii ucigătoare (*I In. 3,7-10*). Desigur, în această clarificare de poziții față de Sfânta Treime, erau vizati, în imediatul istoric, reprezentanții legii vechi, împietriți într-o credință fără duh, care mânuiau legea ca pe o unealtă a morții. În numele acestei legi moarte, aveau să-L condamne și pe El, tocmai pentru că împotriva legii *“se făcuse pe Sine Fiu al lui Dumnezeu” (In. 19,7)*⁸⁰. Atentase la monismul theistic îngropat în

⁸⁰ - *“Adevărul este că el (evangelistul Ioan) ține cu tărie să probeze că Iisus este Mesia, și aceasta era tema iudaică a vremii,*

sarcofagul legii și afirmase că Dumnezeu este viu fiindcă are un Fiu, adică este Dumnezeul iubirii și al vieții și nu este singur, *Deus otiosus*, un Dumnezeu al urii și al morții. Acest mare adevăr, a cărui descoperire a împărțit lumea în două tabere rivale până la moarte - fiii iubirii și fiii urii - va fi confirmat de Duhul Sfânt, "*Ruah Elohim*", "*Mângâietorul, pe Care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl, Duhul Adevărului, Care de la Tatăl purcede*" (v. 26). O nouă antiteză apare aici, încă și mai subtilă - antiteza lege-Duh, literă-har, formulată lapidar și inegalabil de Apostolul Teolog, născut în lege și renăscut în har: "το γαρ γραμμα αποκτεινει, το δε πνευμα ζωοποιει" (2 Cor. 3,6). Capitolul 15 se încheie cu afirmația existenței și lucrării Sfântului Duh al Căruia rol suprem este acela de martor (παράκλητος) al Adevărului total, adică al Sfintei Treimi. Putem afirma că versetul 26 este culminația revelației teologice, prin aceasta cunoscându-se și afirmându-se "*tot Adevărul*". Sfântul Duh, ca ultim martor (παράκλητος) al Adevărului se descoperă ca supremul Teolog fiindcă tot ceea ce s-a spus și numai ceea ce s-a spus prin El a fost adevărat. Numai în El au vorbit profeții, din gura lui Iisus, Fiul Tatălui, "*ieșeau cuvintele harului*" Său (Lc. 4,22) iar creștinii tot numai în Duhul vor putea să strige "*Avva, Părinte*"! (Gal. 4,6). Toate cele trei trepte ale mărturisirii se cuprind în Duhul. El fiind supremul martor, și păcatul împotriva Lui (α-μαρτια - a nu

dar, în același timp, evidențiază că, în planul lui Dumnezeu, nu era un alt Mesia decât Fiul Său, trimis în lume. Nu se spune în mod expres că iudeii s-ar fi oferit să-L accepte ca Mesia, dacă El ar fi renunțat să fie recunoscut ca Fiul lui Dumnezeu, dar ceea ce reiese din toate discuțiile și din toate faptele, este aceea că ei L-au condamnat la moarte pentru această pretenție" (P. M. - J. Lagrange, *Evangelie selon Saint Jean*, Paris, 1936, vol. IV, p. LXX).

mărturisi adevărul, a nu fi în Adevăr, în Dumnezeu) este absolut; nu poate fi iertat fiindcă negând Martorul (Duhul Adevărului) nu mai ai cui te mărturisi; rămâi în αμαρτία, în păcat, neiertat.

Versetul 27 prezintă investitura apostolilor (și prin ei a tuturor creștinilor) de a fi, asemeni Martorului (Sfântul Duh), martori ai Adevărului, ai Fiului-Hristos, Calea, Adevărul și Viața. Condiția apartenenței la Bise-rică - Trupul duhovnicesc al lui Hristos, este mărturisirea în Duhul Sfânt asupra dumnezeirii Mântuitorului: "*dacă vei mărturisi cu gura ta că Iisus este Domnul...* (Rm. 10,10,9; Ps. 82,17) și tot în Duhul vom mărturisi și pe Dumnezeu Tatăl (Rm. 8,15). Parafrazând o formulă patristică ("*fii în Fiul*"), putem spune: creștinii sunt martori în Martorul (Duhul). Opera de mântuire se referă la recu-perarea omului din păcat α-μαρτία, din minciună, și asimi-larea lui la lucrarea Tatălui (Care-L mărturisește pe Fiul - Mt. 3,17; Lc. 3,22), a Fiului Care-L mărturisește pe Tatăl (In.14,13) și a Duhului Sfânt - Martorul Adevărului Sfintei Treimi și mărturisit de Fiul ca fiind însușirea ontologică a dumnezeirii: "*Duh este Dumnezeu*" (In. 4,124) (a se compara cu "*Eu sunt Cel ce sunt*"). În acest punct înțelegem că înfierea omului se face în sânul treimic; înfiază Tatăl, prin Fiul în Duhul Sfânt. Apostolii (și creștinii în genere), vor fi martori ai dumnezeirii treimice, în timp ce ereticii, accentuând una sau alta din persoanele Sfintei Treimi, în detrimentul Celorlalte, nu vor mărturisi adevărul ("*tot adevărul*") lui Dumnezeu, ci propriul lor adevăr, adică vor mărturisi minciuna ("*eu am zis întru uimirea mea: tot omul este mincinos*" - Ps. 115,2) și prin aceasta vor fi fiii minciunii - ai diavolului. Erezia, apostazia, ateismul sunt păcate împotriva mărturisirii, a Duhului Sfânt. Toți care nu mărturisesc pe Dumnezeul Cel în Treime nu mărturisesc pe Dumnezeul

iubirii (cf. *I In.* 4,8) fiindcă un Dumnezeu singur nu poate iubi (vezi Stăniloae: "*Dumnezeu este iubire*"), nu are pe cine iubi la nivelul Lui. Caracteristica tuturor ereticilor este lipsa de iubire și de aceea se rup (schismă) din comuniunea iubirii, de sânul Bisericii - mama iubirii.⁸¹

Mărturisire și iubire - sunt cele două componente ale existenței creștine adevărate, ale existenței euharistice, întemeiată la Cina de Taină. Minte și inimă se întâlnesc în cadrul jertfei și omul se împărtășește cu "*Dumnezeul milei și al iubirii de oameni*", cu Duhul Adevărului, cu Fiul lui Dumnezeu "*lumina lumii*" și "*viața oamenilor*".

⁸¹ - Chiar și atunci când, formal, te afli în sânul Bisericii, dar nu iubești, de fapt ești în stare de schismă și încă una de tip demonic, a neiubirii, a urii. Fiindcă și diavolul, formal, este credincios (cf. *Iac.* 2,19) dar nu unul în comuniunea bucuriei prin iubire, ci unul care este zguduit (*se cutremură*) de frisoanele urii. Cea mai mare schismă din istoria creștinismului (1054) s-a produs în inima Bisericii (la nivelul iubirii) și nu în minte, fiindcă formal și doctrinar și unii și alții suntem foarte credincioși. Suntem cei mai buni frați de credință și de aceea ne-am și urât, cu o ură demonică, după expresia spaniolă - *ira de hermanos, ira de diablos*. Inchiziția este produsul ortodoxismului doctrinar, fiind creată pentru a înăbuși Reforma dar în numele credinței a ucis iubirea, împlinind întocmai sumbra previziune a Mântuitorului Care anunța, la Cina iubirii, că "*va veni vremea când tot cel ce vă va ucide să creadă că aduce închinare lui Dumnezeu*" (*In.* 16,2).

Memorialul profetic al Crucii

capitolul 16

În continuare Mântuitorul insistă asupra aspectului de jertfă al mărturisirii adevărului. A fi martor adevărat, într-o lume în care stăpânește minciuna, înseamnă a fi martir. Conflictul între lumină și întuneric (una din obsesiile Evangheliei a IV-a)¹, între adevăr și minciună, între trupesc și duhovnicesc este inevitabil. Având însă în vedere că a fost prevăzut de Hristos, că a fost dezvăluit, demontat din interior, că i-au fost descifrate resorturile intime, răul își pierde puterea, și biruința va fi de partea adevărului și a luminii. Mântuitorul, înaintea morții sale ca martor al adevărului treimic (*"s-a făcut pe Sine Fiul*

¹ - "Evanghelia a IV-a se distinge prin folosirea frecventă a câtorva sensuri și categorii, prin care Ioan exprimă sinoptic cine este Iisus, care este lucrarea Lui, urmările credinței în El și care a fost și este poziția lumii în fața lui Iisus. Cele mai obișnuite categorii și observații sunt antonimele: viață/moarte, lumină/întuneric, adevăr/minciună, iubire/ură, credință/necredință, etc. Conflictul dintre aceste categorii contrastante constituie gândirea centrală la Ioan, atât în Evanghelie ca și în Epistole ori în Apocalipsă. Dar din toate sensurile caracteristice arătate mai sus, cele mai importante sunt viata și lumina, prin care se caracterizează Iisus și tot binele de care se bucură cel care, prin credință și prin dragoste, s-a unit cu Iisus" (Vasile Ioanide, *Hristologia Evanghelistului Ioan*, Atena, 1963, p. 8 și urm.).

lui Dumnezeu și de aceea trebuie să moară”) contemplă milioanele de martiri ai Bisericii mărturisirii adevărate, pe toți cei care, asemenea Lui, vor mărturisi cu viața lor, până la moarte, adevărul Lui. Creștinismul nu este o teorie creatoare de iluzii; în această lume el nu făgăduiește nimic; totul este rezervat pentru Dincolo, în Casa Tatălui, Părintele luminilor la Care se află tot *“darul și toată darea cea bună”* (Iac. 1,17). Este cea mai realistă religie care nu vinde iluzii și care are puterea să trimită pe apostolii bunătații și ai blândeții *“ca pe niște miei în mijlocul lupilor”*. Este o profeție a cărei realitate a scris istoria celor două milenii post-cristice, o istorie a conflictului neconținut și universal, țesut în jurul Crucii, a adevăratului război sfânt, al cărui final este descris de același evanghelist în Apocalipsă. În ultimii două mii de ani, substratul ultim al tuturor războaielor a fost, mai mult sau mai puțin evident - *“credința (greșită) că tot cel ce ucide aduce închinare lui Dumnezeu”* (v, 2). De la uciderea lui Ștefan cu pietre și până la fratricidul religios din Ulster, un holocaust *urbi et orbi* însângerează fața pământului cu această justificare pe care Hristos o anunță ca pe o sumbră profeție: *“vine ceasul când tot cel ce vă va ucide să creadă că aduce închinare lui Dumnezeu”*. Pe linia profeției lui Isaia (53,3), *“omul durerilor”* - creștinul, va fi un supraviețuitor de profesie, *“ucis în fiecare zi”* (cf. I Cor. 15,31) și înviat asemeni. Cel răstignit va lăsa ca moștenire urmașilor Săi - crucea; *“apartinem Celui răstignit”* (Florovsky) - suntem *“vie și neconținută jertfă”*, într-o istorie bimilenară care *“nu se laudă decât în crucea Domnului”* (Gal. 6,13) semnul distinctiv al Fiului Omului care va și pecetlui, într-un

final învăluit în fulgere de lumină (ca și începutul lui “*fiat lux*”), biruința celor ce au “*luptat lupta cea bună*” sub conducerea “*Mielului înjunghiat de la întemeierea lumii*” (cf. *I Petr.* 1,19-20).

Mântuitorul face profetic un memorial al crucii (“*nous souvenons de ce que va venir*” Sfântul Grigore de Nyssa), “*iar acestea vi le-am spus, ca să vă aduceți aminte de ele*” - asemenea lui Moise care lăsa ca moștenire poporului ales - legea Domnului, lauda *Vechiului Testament* în timp ce pentru *Noul Testament*, spune cu insistență Sfântul Pavel, este “*crucea Domnului*”. Este singura armă cu care poate fi biruit “*stăpânitorul acestei lumi*” (v.11) Am putea numi capitolul 16 o teologie a crucii, fiindcă aici Hristos anunță destinul martiric al Bisericii. Totodată trebuie sesizată în acest capitol o alăturare unică - cruce și Treime, fiindcă în drama crucii se implică atât Tatăl Care trimite pe Fiul în lume să se răstignească (v. 5) cât și Mângâietorul Care va veni în lume tocmai ca rod al jertfei Fiului răstignit (v. 7). Această înfricoșătoare punere în pagină - Cruce-Treime este reluată de Sfântul Pavel într-o precizare concentrată la maximum în *Epistola către Evrei*: “*Cu cât mai mult sângele lui Hristos, Care, prin Duhul cel veșnic, S-a adus lui Dumnezeu Tatăl pe Sine, jertfă fără de prihană, va curăți cugetul vostru de faptele cele moarte, ca să slujiți Dumnezeului celui viu*”? (*Evr.* 9,14).

Cunoașterea Sfintei Treimi - suprema gnoză creștină prin care se asigură fericirea veșnică (*In.* 17,3) nu se realizează decât prin cruce; Sfinții Părinți surprind această specificitate a teologiei creștine în conceptul de “gândire răstignită” - desigur, având ca punct de plecare

teologia paulină a crucii, formulată lapidar și repetat în epistolele sale.

*Rodul unei astfel de "gândiri răstignite" va fi "tot adevărul" spre care, cei ce vor gândi astfel, vor avea drept călăuză sigură pe Duhul Adevărului (v. 13). Ne aflăm în plin paradox: "gândire răstignită" călăuzită de Duhul Adevărului (libertății) Care "vă va face pe voi liberi"*². Desigur, se lucrează cu categorii ale înțelepciunii dumnezeiești și numai cei ce viețuiesc în universul crucii vor înțelege "*ce vrea să spună Duhul*" Bisericii lui Hristos. Toată această înțelepciune "*anevoie de înțeles*" va fi reluată într-un târziu al istoriei de strigătul unor tineri martiri creștini: "*vom muri și vom fi liberi*". Un astfel de rezumat al înțelepciunii crucii nu putea să fie inspirat decât de Duhul Sfânt, Care, în ciuda tuturor necazurilor din lume (v. 33), ne va duce la Tatăl Care "*va da pe Duhul Sfânt celor ce-L cer de la El*" (Lc. 11,13) și ne va face fiii Lui după har, adică vom fi fii în Fiul. Procesul acesta al înfierii duhovnicești este asemănat (parabolic) cu cel al nașterii firești. Așa cum "*femeia, când e să nască, se întristează, fiindcă a sosit ceasul, dar după ce a născut copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume*" (v. 21), tot așa "*bucurie se face în cer pentru un păcătos care s-a întors la Dumnezeu, prin pocăință*". Atât parabola viței de vie, pentru ilustrarea comuniunii în Hristos cât și cea a nașterii, sunt atât de puternice și intime existenței omenești, încât pot înlocui cu succes, și în același timp

² - "*Vom muri și vom fi liberi*" - este cel mai profund strigăt creștin ce a răsunat pe străzile unui oraș martir, în Decembrie 1989 - cea mai tânără revoluție din istorie - o adevărată înviere ortodoxă.

pot să provoace tomuri nesfârșite de teologie creștină. Argumentația evanghelică este la fel de vie și de reală ca și Adevărul postulat în aceasta. Foloasele înfierii duhovnicești vor fi nemăsurate: *“În ziua aceea veți cere în numele Meu: și nu vă zic că voi ruga pe Tatăl pentru voi, căci Însuși Tatăl vă iubește pe voi, fiindcă voi M-ați iubit pe Mine și ați crezut că de la Dumnezeu am ieșit”* (v. 26-27). Înfierea ne va reageza într-o relație directă și personală cu Tatăl, ceea ce înseamnă cu mult mai mult decât o referire abstractă la divinitate; este vorba de comuniunea pe verticală, după chipul celei din sânul Sfintei Treimi - realitate surprinsă de Mântuitorul Însuși în formula: *“precum în cer și pre pământ”* din Rugăciunea Domnească. Această relație specială dintre om și Dumnezeu este sugerată chiar de la creație unde, spre deosebire de tot universul creațional, în crearea lui Adam, Dumnezeu se implică personal și detaliat (*Fac. 1,26-27; 2,7*); prin păcat s-a pierdut exact această comuniune fericită și în vederea restabilirii ei, Tatăl a trimis pe Fiul său în lume, în ținutul morții, pentru a birui, prin moarte, moartea (vezi semnificația patristică a morții). Claritatea și forța argumentației (nesofisticate, ca cea din filozofia sau teologia elină) în simplitatea ei dumnezeiască, au avut darul să-i lumineze, în sfârșit, cel puțin pentru moment, pe ucenicii care, din iubire (omenească) pentru Învățător, nu ar fi vrut să înțeleagă înfricoșătorul adevăr al economiei crucii: *“Iată acum vorbești pe față și nu spui nici o pildă. Acum știm că Tu știi toate și nu ai nevoie ca să te întrebe cineva. De aceea credem că ai ieșit de la Dumnezeu”* (v. 29-30). Credința însă, în procesul economiei mântuirii este doar începutul; sfârșitul este

încă departe iar calea este plină de primejdii și de capcane. Diavolul, cel potrivnic, se va lupta și el “*ca un leu, căutând pe cine să înghită*” (I Petr. 5,8). “*Iisus le-a răspuns: Acum credeți? Iată vine ceasul, și a și venit, ca să vă risipiți și să mă lăsați singur. Dar nu sunt singur, pentru că Tatăl este cu Mine*” (v. 31-32). În altă parte, Mântuitorul va avertiza pe Petru asupra cumplitelor încercări prin care trebuie să treacă Biserica spre biruința finală: “*v-a cerut Satana să vă cearnă*” (Lc. 22,31). Comuniunea personală cu Tatăl, comportă crucea personală, așa cum și Hristos a trebuit să accepte același pahar. Paharul mântuirii este amar și se bea pe cruce dar, ca orice medicament bun, și “το φαρμακον αθανασιας”, este amar la început și dulce la sfârșit (vezi Sfântul Grigorie de Nyssa - “*Despre viața lui Moise*”), în antiteză cu mâncarea mortală din rai care, măiestrit spune imnograful: “*frumos la vedere și bun la gustare, rodul ce m-a omorât*”. Finalul capitolului 16, care constituie și finalul marelui dialog al Cinei, se poate numi memorialul crucii, scris în avancronică de profetul răstignit și de aceea, din încercare dureroasă se va transforma în adevăr mântuitor. Finalul unei astfel de profeții-memorial nu poate avea decât un singur deznodământ: “*îndrăzniți, Eu am biruit lumea*” (v. 33) (a se compara cu răspunsul lui Oedip: “*omul e mai mare ca destinul*”).

Într-una din lucrările sale, Profesorul Aguride notează următoarele: “Η κλεις της κατανοησεως του Ευαγγελιου ειναι ο αποχαιρετιστηριος λογος του Ιησου³”.

³ - Cheia înțelegerii Evangheliei a IV-a este cuvântarea de despărțire a lui Iisus, de la Cină (Evanghelistul Ioan, Editura Universității din Atena, p. 23).

Viața Bisericii și cugetarea teologică au intuit mult mai mult: textul ioaneic al *Cinei* este cheia nu doar a *Evangeliei a IV-a*, ci a întregii *Scripturi*⁴ și, prin extensiune, a întregii Revelații. Hristos este scopul și împlinirea *Scripturii* iar *Evangelia* este ultima scriere mesianică, specifică genului biblic, cu care se încheie activitatea inspirativă, începută de Moise. În *Evangelia a IV-a*, Hristos vorbește direct (în timp ce, la Synoptici, avem stilul indirect liber) ceea ce demonstrează o dumnezeiască simetrie în pagina *Scripturii*: Moise va scrie *Testamentul Vechi* iar Hristos pe *cel Nou*⁵ - aspect

⁴ - Oare să fie întâmplător faptul că singurul loc în care Mântuitorul scrie, este această *Evangelie*? : “Iar Iisus, plecându-se în jos, scria cu degetul pe pământ” (In. 8,6). A se compara cu : “Domnul Dumnezeu (plecându-se) a luat țărână din pământ și a făcut pe om” (Fac. 2,7). A scrie în *Evangelie* echivalează cu a crea în *Geneză* (vezi și Andrei Scrima, “înscrierea în cuvânt, a unui traseu - în cazul lui Iisus - destinul lumii nou create de El” (“*Timpul Rugului Aprins*”, p. 27).

⁵ - Ceea ce nu s-a consemnat încă în teologia biblică este marele adevăr că *Noul Testament* (spre deosebire de primul, încheiat între Dumnezeu și poporul lui Israel), se încheie între Tatăl și Fiul Său - acum și om, și lăsat moștenire aceluia dintre oameni care vor fi în Hristos (“*fii în Fiul*”). Aspectul formal al acestui Testament este rugăciunea arhierească în care se precizează clauzele acestui act testamentar, iar aspectul real se cuprinde în jertfa da la Cină, confirmată în mod văzut de cea de pe Golgota. De aceea se poate numi un legământ veșnic (temă centrală în *Epistola către Evrei*), fiindcă se lucrează cu categorii veșnice. Oamenii (vezi și participarea la chip - la prima creație - testament) doar vor participa (prin credință și cunoaștere) la acest act săvârșit de Fiul, și prin aceasta ei vor fi beneficiarii și nu una din părțile contractante. De aceea se va numi și *Testamentul harului* fiindcă oamenii vor beneficia “*în dar*”

consemnat întocmai în *Evanghelia a IV-a*, cap. 1,17. “Pentru că Legea prin Moise s-a dat, iar harul și Adevărul au venit prin Iisus Hristos”. Stilul biblic propriu-zis, în sensul hristologic (mesianic), se încheie, în mod explicit, cu ultimul verset de la Ioan: “Dar sunt și alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus și care, dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris” (20,30; 21,25). Scrierile care urmează după *Evanghelie* ies din cadrul biblic strict - în sensul biografiei divine. *Faptele Apostolilor* sunt o primă biografie a Bisericii primare iar stilul epistolar nu este cunoscut în *Scriptură*.

Deși sunt canonice și teologice, acestea (epistolele) apar ca o inovație (desigur binecuvântată), ieșind din cadrul biblic propriu-zis. Cât despre *Apocalipsă* - aceasta iese pur și simplu din istorie. Ea este pandantul (final) al *Genezei*; aceasta este scrisă înainte de timp iar *Apocalipsa* - dincolo de timp.

Traseul biblic central - mesianismul - început în primele pagini ale *Scripturii* (și ale lumii) - (vezi așa-zisa *Protoevanghelie* de la *Fac.*, 3,15) și, traversând ca un fir

de roadele unui act împlinit (lucrat) de Dumnezeu - în exclusivitate și în deplină libertate, nefiind constrâns decât de iubire. Întreaga realitate neotestamentară se consumă la nivelul dumnezeirii, și numai iconomic - în ținutul omului. Acesta este invitat la același nivel al îndumnezeirii, prin participarea sa la realitățile *Noului Legământ*, scris nu pe table de piatră, ci în inimă (a Fiului mai întâi și a celor înfiați prin har, adică prin iubire) aspect surprins de profet cu mult înainte de a se împlini: “Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel, după zilele acelea, zice Domnul: voi pune legea Mea înăuntrul lor și pe inimile lor voi scrie și le voi fi Dumnezeu. iar ei Îmi vor fi popor” (Jer. 31,33).

roșu întregul ținut al făgăduinței biblice, culminează și se împlinește în *Evangelhie*, mai exact în *Evangelhia a IV-a*, nu în sens cronologic, ci în sensul plinătății și al finalității divine. Întreaga *Scriptură* este o “*invitație la Cină*” (cf. *Lc.* 14,16-24), o chemare obsesivă la masa Împărăției,⁶ unde cei ce vor intra vor fi fericiți să mănânce “*pâinea cea spre ființă*” (cf. *Lc.* 14,15; *Mt.* 6,11).

Ori, *Evangelhia a IV-a* se poate numi *Evangelhia Cinei*, fiindcă lucrarea lui Dumnezeu, începută la creație - la masă (vezi raiul ca un festin la care omul este invitat să guste cu mulțumire⁷ - *Facere* 1,29) se încheie la *Cina cea de Taină* - euharistică, unde, spre deosebire de timpul anterior în care omul trebuia să-l guste pe Dumnezeu (metaforic) în roadele creației, acum, va fi invitat să-l mănânce direct (*In.* 6; *Mt.* 26; *Lc.* 24; *Mc.* 14), real - desigur, tainic, iconomic. Acesta este pomul vieții amânat în rai (cf. *Facere*, 3,22). Între mâncarea cea dintâi - eșuată⁸, și cea de pe urmă realizată dumnezeiește, se

⁶ - Această finalitate a operei de mântuire sub chipul ospățului împărătesc este formulată expres de Mântuitorul: “*Și eu vă rânduiesc vouă împărăție, precum Mi-a rânduit mie Tatăl Meu, ca să mâncați și să beți la masa Mea, în împărăția Mea*” (*Lc.* 22,29-30).

⁷ - *Et le monde entier nous est présenté comme la table d'un banquet universel offert à l'homme. Cette image du banquet, à travers toute la Bible, demeure l'image meme de la vie, à sa création*” (A. Schmemmann, “*Pour la vie du monde*”, p. 9); vezi și Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaïmeron*.

⁸ - Mâncarea cea dintâi l-a ucis pe om, care a optat pentru aspectul negativ și egoist al actului ființial al mâncării (*Facere* 2,17). A mâncat pentru el și nu “*pentru Dumnezeu*” cum va preciza și Sf. Pavel aspectul teologic al mâncării (*Rm.* 14,6). În acest sens, negativ -

întinde istoria biblică - mistagogia euharistică în vederea consumării "*jertfei înțeleghătoare*".

Evangelia a IV-a în întregime, dar mai ales capitolele 13-17, constituie textul viu al acestei mistagogii. Chiar și în textul evanghelic, lucrarea dumnezeiască debutează la masă (vezi nunta din Cana), culminează la Cină și se încheie cu invitația: "*veniți de prânziți*" (In. 21,12), în cadrul ultimei întâlniri pe țărmul mării.

Evangelia a IV-a poate fi numită "*cartea Mielului înjunghiat*" (cf. Ap. 5, 6-7); în paginile ei, se săvârșește neconținut jertfă cuvântătoare, se notează, pagină după pagină, cronica civilizației euharistice, a *Testamentului Nou*, scris cu sângele Lui pe inima noastră (Jeremia 1, 31-33).

Odată intuită schema gândirii biblice - între ospățul primordial și cel final (în sensul finalității), omul fiind neconținut invitat și inițiat în mistuirea euharistică - θεολογικὴ θυσία - să încercăm exploatarea teologică a traseului scripturistic dintre euharistia eșuată și cea realizată deplin la *Cina evanghelică*.

mortal, va mânca și luda la masa finală, având rațiunea întunecată de Satana - același care introduce moartea și în actul primordial al mâncării. Fiindcă așa cum spune Sf. Maxim Mărturisitorul, mai mare decât lucrul în sine este "*rațiunea divină ascunsă în inima lucrurilor*". În acest sens, trebuie înțeleasă și aserțiunea paulină: "*căci Împărăția lui Dumnezeu nu este mâncare și băutură*" (Rm. 14,17), altfel am avea aici o contradicție ireductibilă față de sensul general al mâncării "*cea spre ființă*", propus de *Scriptură*, prezentat mai sus.

Biblia în general și *Evangelia a IV-a* în special este istoria teognosiei - drama fundamentală din univers⁹. Și nu doar cunoașterea lui Dumnezeu constituie setea ființială umană ("concupiscenta cunoașterii" - Steinhardt), ci, odată cunoscut, Dumnezeu "*să rămână cu noi*", după strigătul stăruitor al pelerinilor spre Emaus (Lc. 24,29).

Ghidul cel mai sigur în acest pelerinaj inter-euharistic al teognosiei, în afară de *Scriptura* însăși, este cel mai mare teolog liturgist - Sf. Vasile cel Mare care, sub inspirația masivă a Sfântului Duh - Călăuza spre Adevăr (In. 16,13), calchiază în textul *Sfintei Liturghii* ce-i poartă numele, imaginea euharistică a creației.

În evhologiul său liturgic, se află terminologia fundamentală a viziunii asupra euharistiei ca ontologie în universul biblic pe care o propunem ca cheie, în lucrarea noastră. Pentru Sfântul Vasile, drama existențială umană se întinde între *Geneză* și *Palingeneză* - ambele fiind lucrarea Cuvântului creator: "*πλασας γαρ τον ανθρωπον, χουν λαβων απο της γης, και εικονι τη ση, ο Θεος, τιμησας, τεθεικας αυτον εν τω παραδεισω της τρυφης*" și, întrucât omul așezat euharistic s-a arătat - *αχαριστος* - și, în loc de theognomon, s-a dovedit cu obstinație *αγνωμων*, Același

⁹ - *Cartea Iov*, după cum lămurit se exprimă în final, surprinde împreună cu drama teognosică a lui Moise (Ex. 3,3.6; 33,12 și urm.) și a tuturor vizionarilor biblici (în frunte cu Israel - *Facere* 32,29-30), epectaza panumană ca o permanență a spiritualității biblice: "*Ascultă - ai spus Tu iar - și Eu voi vorbi, te voi întreba și Tu îmi vei da lămuriri. Din spusele unora și a altora auzisem despre Tine...*" (Iov 42,5).

Cuvânt, “δι υπερβολην αγαθοτητος, επ’ εσχατων των ημερων, σαρκα φορεσας... τω οικειω του Αιματι αναπλασας την φθαρεισαν υπο της αμαρτιας φυσιν ημων”.¹⁰

Un ochi atent descoperă, în structura grafică a Bibliei, un principiu al simetriei ca un adevărat cifru al creației literare biblice - principiu ce se află integrat în însăși structura universului creat, așa cum, într-o uluire specifică, descoperea Platon¹¹ în antichitate și cosmologii actuali - Einstein și cei împreună cu el¹², în era fizicii cuantice.

Într-o privire sinoptică, Biblia prezintă o simetrie globală - început/sfârșit - respectiv *Geneza* și *Evangelia a IV-a* și o altă simetrie interstițială, din aproape în aproape, de la o carte la alta, de la o generație la alta, din veac în veac, “din putere în putere” (*Ps.* 83,8), “din slavă în slavă”, etc...

Această corespondență simetrică și ascendentă, printr-o “*răsturnare în sus*”, cum ar numi-o Sf. Grigore de Nyssa, crează (sau mai degrabă - este creat) acel unic mod de interpretare numit “*sensul tipic*”, un spațiu sincopat între A și Ω, operație apofatică, surprinsă magistral de Sf. Ioan, în paradoxala formulă: “*va veni*

¹⁰ - Vezi *Liturghia Sf. Vasile cel Mare*, rugăciunea dinaintea Sfînțirii darurilor și, respectiv, rugăciunea I-a din *canonul Sf. Împărtășiri*.

¹¹ - Vezi E.Π. Παπανουτσου “Το Θρησκευτικό Βίωμα στον Πλάτωνα”, Atena, 1971, p. 117.

¹² - Jean Guitton, “*Dieu et la Science*”; Bernard Grasset, Paris, 1991.

vremea și a și venit". În această viziune, *Evangelia a IV-a*, și mai ales *Cina*, apar ca prototipul tuturor actelor divine cuprinse în Revelație.¹³

Un paralelism între *A* (*Geneza*) Scripturii și Ω (*Evangelia* finală) ne va încredința asupra intuițiilor formulate mai sus. Pe lângă faptul că o astfel de abordare a textului este pe de-a dreptul fascinantă - vom dobândi o clarviziune nu numai asupra "*trecutului*" revelațional ci mai ales o minimă intuiție (prin credință - "*civilizația greacă se sprijină mai mult pe intuiția, rațiunii decât pe simțul estetic*" - Karl Dietrich, în *Secolul XX*, 1997, *Balcanismul*, p. 74) a celor viitoare - desigur, la nivelul esenței și nu la cel incidental. Parafrazând pe Fericitul Augustin, putem preciza că "*Evangelia a IV-a* se ascunde în *Geneză* iar aceasta se descoperă în *Evangelie* (vezi François Chatelet, *La Philosophie*, Paris, 1972, vol. I, p. 217 - "*Le Nouveau Testament lit l'Ancien au présent et au futur, plutôt qu'à l'aorist*").

În afară de principiul simetriei, universul biblic este dominat de un alt principiu, încă și mai pregnant și mai definitiv pentru această "*Carte a vieții*": e vorba de pragurile anagenezice, care se reiau succesiv, obsesiv și anagogic, între principiala *Geneză* și *Palingeneza* finală. Cu nașterea fiecărui întâi născut se reia, în mic dar

¹³ - Sfânta Scriptură, în virtutea "sensului tipic", este singura carte care se citește de la dreapta la stânga și finalul descifrează începutul. Avem imaginea interesantă a unei clepsidre, în care nisipul se scurge, ireversibil în sus. Aspectul ciclic al acelui "éternel retour" sau cel al destinului orb nu și-au făcut niciodată loc în Biblie. Aici, Sisif (citește omul tragic) este invitat pe Tabor, în lumină, pentru a se izbăvi de fatalitate și nonsens. (Vezi Albert Camus, "*Mitul lui Sisif*"; André Malraux, "*Calea regală*").

integral, *Geneza* principială, omorâtă de păcat. În fiecare nou început (și acestea alcătuiesc permanența de fond a cosmologiei biblice) se recuperează Dumnezeu pierdut la cădere - care, și ea, se repetă la nesfârșit, pe fondul căderii originare: “*După aceea a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa, și ea, zămisliind, a născut pe Cain și a zis: Am dobândit om de la Dumnezeu*” (Fac. 4,1).

Nașterea lui Dumnezeu la “*plinirea vremii*” și palingeneza cristică - scopul declarat al venirii și lucrării Lui¹⁴, nu sunt decât suma anagenezelor, reluate succesiv și ascendent, în peisajul fundamental biblic. Genealogiile, reluate obsesiv după fiecare eveniment mai important,¹⁵ ne reasează cu putere într-o permanență a

¹⁴ - “Ο δε Ιησους ειπεν αυτοις Αμην λεγω υμιν οτι υμεις οι ακολουθησαντες μοι, εν τη παλιγγενεσια, οταν καθιση ο υιος του ανθρωπου επι θρονου δοξης αυτου, καθιτεσθε και υμεις επι δωδεκα θρονους κρινοντες τας δωδεκα φυλας του Ισραηλ” (Mt. 19,28).

¹⁵ Vezi *Facere* 5 în întregime, proto-genealogia adamică: “*Iată acum cartea neamului lui Adam. Când a făcut Dumnezeu pe Adam, l-a făcut după chipul lui Dumnezeu (principiul ontogenetic - reluat cu obstinație în Scriptură). Bărbat și femeie i-a făcut și le-a pus numele : Om, în ziua în care i-a făcut*”. (Bifurcația originară filogenetică, mai precis distincția primordială, ambiguitatea masculin-feminin, salvată în sublinierea unicității esenței: “*și le-a pus numele Om*”). În timp ce omul “*numește*” pe toate celelalte (Fac. 2,19-20) pe el îl “*numește*” (definește) numai Dumnezeu, singurul Care se afla, în raport cu omul, în poziția “*definirii*”, a creației prin cuvânt, modalitate creatoare specifică numai Bibliei - logogeneză (cf. *In.* 1,1-3). - Facere 10 în întregime, genealogia noahitică, a doua ca importanță, în anageneza postdiluvială salvându-se omenirea atât ca specie biologică dar mai ales pe

coordonata finalității mesianice, traiectorie filogenetică specială și specifică Bibliei.

Cu Avraam, primul individ în al cărui nume personal (nu cel generic - Om) se intervine “de sus”, profetic (Avram - Avraam: *Facere* 17,5), se inaugurează anageneza spirituală, mai precis $\alpha\upsilon\omega$ -geneza, la care se va referi Mântuitorul în convorbirea cu Nicodim (*In.* 3,3). De aceea chiar și scriptic, genealogia avraamică este consemnată profetico-morfic - nu în dreptul lui, nici al lui Isaac, ci abia în dreptul lui Iacob, la cap. 30, și este prima genealogie în care apar nu mai puțin de cinci nume feminine: Lia, Rahila, Bilha, Zilpa și Dina. Este ușor de intuit intenționalitatea profetică mariologică, partheno-geneza mesianică, al cărei apogeu profetic se va realiza la “evangelistul *Vechiului Testament*” - Isaia (7,14).

De ce în dreptul lui Iacob? Fiindcă acesta este primul din cei trei (plus Ioan Botezătorul și Iisus Hristos) care va primi numele de sus - Israel, un nume coborât pe scara vizionarismului mesianic, legând pământul cu cerul în visul apocatastatic al omenirii postparadisiace (vezi *Facere* 32,29; *Lc.* 1,13 și *Lc.* 1,31). Între Iacob și Iisus Hristos există o simetrie tipologică (homotypie) extrem de subtilă, localizată în dreptul nopții agonice de la pârâul Iaboc (*Facere* 32,22 și urm.) și respectiv din Ghetsimani, de la “pârâul cedrilor” (*Mt.* 26,36; *In.* 18,1) unde ambii se luptă, pe întuneric, “cu Dumnezeu și cu oamenii” și au biruit (*Facere* 32,28 și *In.* 16,28). Mai trebuie menționat și faptul că, numai în dreptul lui Iacob și al lui Iisus Hristos, genealogia se consemnează (spița neamului - $\beta\iota\beta\lambda\omicron\varsigma$ γενεσεως) îndoit, *Facere* 30 și 46 - *Mt.* 1 și *Lc.* 3. Și aceasta deoarece ambii sunt întemeietorii poporului israelit, al vechiului Israel (Iacov) și al noului Israel - Iisus Hristos.

Numerii, cartea a IV-a din *Pentateuh*, se ocupă în general de prezentarea genealogică a generației pustiei, acolo unde se conturează definitiv poporul israelit ca popor al Testamentului, în Sinai, specificul acestei cărți fiind reflectat și în titlul ei. Structura etnografică a acestui neam ales reflectă structura ierarhiilor îngerești, predominând aspectul strategic și cel liturgic (vezi *Numeri* 2 și 3-4).

începutului, o regenerare radicală, ancorată tot mai adânc în Dumnezeu - izvorul vieții - după cum va încerca Mântuitorul să-l inițieze pe Nicodim în mistagogia $\alpha\omega$ - genezică (*In. 3, 1-12*).

Concluzia acestei mistagogii: “*Și nimeni nu s-a suit în cer, decât Cel ce s-a coborât din cer, Fiul Omului, Care este în cer*” (*In. 3,13*), ne lasă în contemplație, la rădăcina-treimică a fenomenului anagenezic, iar versetele 14-16 rezumă dialectic sensul divino-uman al acestui fenomen, act fundamental al revelației. “*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*”.

Privind astfel în universul biblic, reușim să surprindem cu uluire esența demersului teologic: reluată fără istov, mereu mai sus, dialectica geneză-moarte, în Hristos se ajunge la soluționarea dumnezeiască a acestei încleștări ființiale, și culmea morții devine un ultim și veșnic început anagenezic (“*cu moartea pre moarte călcând*”): “*Și după cum Moise a înălțat șarpele în pustie, așa trebuie să se înalțe Fiul Omului. Ca tot cel ce crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică*” (*In. 3,14-15*).

Evangelia a IV-a va merge și mai departe, prezentând genealogiile intratreimice, atât în prolog dar mai ales în cap. 14.

Cartea I a cronicilor (*Paralipomena*) debutează cu o genealogie panumană, coborând din Adam, ca în capitolul 3 să se insiste asupra genealogiei regale a casei lui David.

Genealogiile israelite se reiau în cărțile istorice *Ezdra* și *Neemia*, cu ocazia revenirii din exil și a rezidirii templului. Urmează cărțile sapiențiale și profetice iar genealogiile reapar în *Evangelia după Matei* și *Luca* - acestea fiind evanghelii istorice.

Aceasta fiind tema esențială în *Evangelia a IV-a*, și, prin extensiune, în toată țesătura Scripturii, în versetul 16 se repetă, arătându-se și motivația sau cauza ultimă care generează, cu putere, fenomenul respectiv: iubirea lui Dumnezeu, creatoare și mântuitoare... "*Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat...*"

Textul ne aduce în auzul interior, formula poetică a împăratului filosof, din *Cântarea Cântărilor* unde, în încheștarea dramatică supremă dintre iubire și moarte - aceasta va fi depășită înspre viața veșnică: "*iubirea ca moartea e de tare... și marea nu o poate stinge*" (8,6-7). În scrisoarea trimisă corintenilor, Sfântul Pavel, un alt mare dialectician în drama iubire-moarte, va conchide axiomatic, în același sens: "*iubirea nu cade niciodată*" (I Cor. 13,8).

La cele două principii sau permanențe din cosmoteoria biblică - simetria și anageneza - repetate ca un refren, există și un al treilea principiu, care întregeste caracterul de cartă a ontologiei divino-umane - a Sfintei Scripturi: Atât *Geneza* primordială cât și *Palingeneza* eshatologică¹⁶ precum și anagenezele interstițiale sunt instituite pe un fond testamentar. Acest lucru imprimă actelor respective, pe lângă caracterul dinamic-profetic (dinamica biblică are întotdeauna sens și dimensiune profetice) și un caracter sacrificial, asigurându-le trăinicia și profunzimea veșniciei (cf. I Petru 1,18).

¹⁶ - Conform teologiei pauline (cu certe ecouri din literatura iudaică premergătoare creștinismului) *eshaton*-ul începe odată cu "plinirea vremii", coroborând textul din Gal. 4,4 cu Evrei 1,2. Vezi și F. Prat, S.J.: "*La Théologie de Saint Paul*, Paris, 1929, vol. II, pp. 426-465.

Aceste trei coordonate (simetrie, anageneză, testament) din rărunchii edificiului scripturistic, își află maxima expresivitate și forță în textura singulară și uluitoare a *Evangeliei a IV-a* și mai ales în referatul ioaneic al Cinei - Timpul cel Mare (vezi denumirea de *Marea Săptămână* pentru această perioadă necuprinsă în calendarul obișnuit) al Palingenezei pascale - ca pandant la sabatul primordial al Genezei¹⁷.

Numai luând aminte cu toată încordarea la aceste trei repere definitorii, vom reuși să creăm o imagine coerentă

¹⁷ - Patimile *Genezei* - șase zile pentru care se cere, logic, o zi de odihnă, de răsplătire pentru travaliul creator - și Sfintele Patimi ale Palingenezei pentru care se acordă trei zile de odihnă. În felul acesta se înserează în istorie un spațiu temporal care "biruiește rânduiala firii", fiindcă Marea Săptămână are nouă zile: șase de Patimă și trei de Înviere). Desigur logica ne silește ca și pentru geneză să alocăm același timp, fiindcă la cele șapte, expres conturate, se mai adaugă ziua premergătoare serii cu care debutează ziua I și ziua următoare dimineții în care sfârșește ultima zi a creației. Doar iconomia lor e diferită la Re-creație. Toată această labilitate a granițelor fixe ale timpului în Scriptură, ne avertizează împotriva idoloficării (timpului sau faptelor), prin absolutizarea detaliilor și relativizarea absolutului. Metoda este cazuistă și este specifică sectarismului unde avem, spre exemplu, idolatria sâmbetei (vezi adventiștii sâmbătari). Dacă nu suntem atenți la duhul faptelor ("*care ne face liberi*") putem foarte bine ca noi să devenim "duminicari", ceea ce-i tot una cu sâmbătarii. În Revelație, evenimentul în sine este atât de important încât debordează (duhovnicește) orice limitare convențională. Vezi Sf. Ioan Hrisostom: "Ου γαρ ταυτον πασχα και τεσσαρακοστη αλλ' ετερον το πασχα και ετερον Τεσσαρακοστη.

Τεσσαρακοστη μεν γαρ απαξ του ενιαυτου γινεται, πασχα δε τριτον τις ευδομαδος, εστι δ' οτε και τεταρτον, μαλλον δε οσακις αν βουλωμεθα" (κατα Ιουδαιων, 3,4, P.G., 48,867).

în oceanul misticii euharistice din “*Evangelia Testamentului*”¹⁸, acest infinit în care se întâlnesc cele trei paralele în chip dumnezeiesc. La confluența lor în Hristos, se naște noua creație, sub privirea uimită a ucenicului martor - primul om nou în Iisus Hristos, născut din inima Lui¹⁹.

Să încercăm o sumară amorsare pe text a celor trei principii enunțate mai sus: principiul simetriei, principiul anagenezic și cel testamentar.

¹⁸ - Expresia am întâlnit-o numai în Biserica Greacă și am avut bucuria unei revelații de o importanță capitală pentru teologia neotestamentară. Ea este des folosită în comentariul teologului P. Trempelas, la *Evangelia după Ioan*.

¹⁹ - Pe fondul naturii iubitoare a lui Hristos (cf. *In.* 13, 34 și celelalte), specificația “*cel iubit*” este cel mai fericit pleonasm. În acest punct, iubirea lui Hristos poartă un nume transformat în renumele cel mai dezirabil: Ioan.

Principiul simetriei

Unul din cei mai puternici termeni-teologici, filosofici, științifici - este cuvântul *Bereșit* - Αρχη. Cu el începe și sfârșește trupul revelațional al *Scripturii* - conform principiului identității dintre A și Ω (Ap. 21,6), *Geneza* -referatul biblic al Creației și *Evangelia a IV-a* - referatul biblic al creației celei noi. În consens cu interpretarea tipologică, începutul evanghelic este arhetipul veșnic al celui din geneză, ceea ce ne încredințează că Cina este arhetipul Creației și ea încheie istoria în deschiderea veșniciei²⁰ - așa cum se încheie fiecare zi a creației - în dimineață. De fapt, în universul revelației (deschiderii) nu există sfârșit ci un neconținut început²¹.

Dacă ar fi să rămânem numai la această formulă simetrică a lui *Bereșit* (*Facere* 1,1) - *Arhé* (*In.* 1,1),

²⁰ - "Le passage du Deutéronome à l'Évangile fait mesurer l'approfondissement apporté par Jésus à la réalité de la méditation: celle de Moïse apparaît dès lors comme une figure, ainsi que l'annonçait le prologue johannique: Car la Loi fut donnée par Moïse: la grâce et la vérité sont advenues par Jésus Christ" (1,17; Jean Radermakers S.J.: "La Prière de Jésus", în "Assemblée du Seigneur, nr.29, 1970, p. 49.

²¹ - În acest sens, timpul revelației este un "astăzi" permanentizat ("Fiul Meu ești Tu, eu astăzi Te-am născut" (Ps. 2,7). Atât trecutul cât și viitorul, fiind infinite, sunt imposibil de măsurat, de cuprins și în raport cu ele, vom fi condamnați la un veșnic prezent, singurul pe care-l putem surprinde și controla.

absolut unică în toată *Scriptura*, ar fi suficient pentru înțelegerea intenționalității fundamentale a scriitorului sacru. Duhul Sfânt - hiper-autorul biblic, nu putea să nu realizeze unitatea și armonia, de-a lungul vremii și al vremurilor. Ar fi absurd să spunem că Ioan se inspiră după Moise (fiindcă, în adâncul dumnezeiesc al lucrurilor, *Evangelia* este arhetipul *Genezei*, așa cum Hristos - eroul principal din *Evangelie* este arhetipul lui Adam din *Geneză*), fiindcă splendidul adevăr este acela că și Ioan și Moise au scris “astăzi”²² sub călăuzirea Sfântului Duh - principiul divin al prezenței (ο πανταχου παρων), *Astăzi-ul* lui Dumnezeu. Spuneam însă mai sus că formula *εν αρχη* cu care începe prima carte din *Vechiul Testament* și ultima *Evangelie* din *Noul Testament* fixează cadrul global al structurii simetrice din trupul *Scripturii*. Între aceste extremități polare, ritmul corespondențelor metaforice (homiotypiile) urmează o regulă aproape matematică. Prezența Duhului ca principiu actant divin este puternic și distinct semnalată numai în cartea *Facerii* - mai exact în actul creației (1,2,26) și în toată *Evangelia a IV-a* (numită și *Evangelia Sf. Duh*), cu precădere în referatul euharistic de la Cină (cap. 14 și 15). În rest, prezența Lui este semnalată ca fapt și nu ca principiu actant.

În *Geneză*, vârsta cronologică a lui Adam se sincopează, apărând “astăzi”, ca la 30 de ani. Cronologia

²² - “Cum să justificăm asemenea asemănări? Trebuie să le privim ca pe rezultatul unei coincidențe sau al unui împrumut paralel din aceleași structuri profunde ale conștiinței religioase? Această ultimă ipoteză ar merita adâncită” (Jean Pépin: “*Hellénisme et Christianisme*”, în *La Philosophie*, vol. I, p. 216).

adamică este una integrată (Karl Barth), pură convenționalitate. În Evanghelia a IV-a, Iisus - Adam cel Nou apare la botez, "*ca la treizeci de ani*" (Lc. 3,23) (nașterea spirituală din apă și din Duh) și, "*a doua zi, Iisus trecea*" (In. 1,35) și începea apostolatul, preluând de la Ioan Botezătorul pe ucenici. Vârsta lui Iisus începe de la Ioan Proorocul în sus; El avea integrată vârsta profetică, Vechiul Testament, "Pedagogia" pre-christică (vezi Clement Alexandrinul). În Geneză ne aflăm în preistorie, la Ioan în metaistorie. Adevărata copilărie a Fiului lui Dumnezeu se petrecuse în "*casa Tatălui*", realitate surprinsă în prolog, nu în ani lumină, ci alcătuită direct din lumină: "*Și lumina luminează în întuneric și întunericul nu a cuprins-o*" (In. 1,5). Vârsta lui Hristos este vârsta lui "*iată-mă, Doamne*", majoratul profetic, este vârsta luminii, prezența, teofania - începând de la Avraam, primul care se oferă (profetic, în Isaac) jertfă totală lui Dumnezeu (Fac. 22,1),²³ continuând cu Moise, în Horeb (Fac. 3,4) și până la feciorelnicul "*iată roaba Domnului*", cu care debutează noul ev, epoca evangheliei (Lc. 3,8). Totul se înscrie în interiorul infinit al luminii; biografia lui Hristos este istoria luminii și a vieții: "*Eu sunt lumina lumii*"; "*Eu sunt calea, adevărul și viața*" (In. 8,12; 14,6). Scriptura în general și Evanghelia în special este o biografie esențială iar "*esența tuturor este lumina*" (Deut. 4,24; Heraclit din Efes; Pr. D. Stăniloae,

²³ - Este vrednic de observat că parola profetică "*iată-mă*" apare pentru prima oară în gura lui Avraam, dar nici aici nu este consemnată, în tot dialogul de o viață între Dumnezeu și el, decât atunci când i se cere jertfirea lui Isaac, momentul profetic absolut, atât în viața lui Avraam, cât și în toată era profetică a Vechiului Testament.

în *Dumnezeu este lumină*, manuscris). Astfel se rezolvă și spinoasa problemă a relației timp și veșnicie - adevărată capcană în filosofie și în teologie; simplu și uluitor deodată!

Drama cunoașterii este tensiunea centrală din universul *Genezei* și al *Evangheliei* duhovnicești - drept care a și fost categorisită ca scriere gnostică²⁴.

²⁴ - Vezi tratatele de *Teologie biblică*... Dodd și cei împreună cu el; vezi *Facere* 2,17-18; 3,1-7; *In.* 1,45-49; 3,10; 4,19 și urm.; 14,5-9, etc. În această privință, studiul prof. Christos Vulgaris (*Substratul istoric și teologic al Evangheliei după Ioan*) reușește o degajare de teren și o precizare considerabilă a gândirii Evanghelistului Ioan, în conturul vremii și al veșniciei: "*Citind Evanghelia după Ioan, se poate observa cu ușurință că, atât stilul cât și formularea teologică deosebită a ideilor, se prezintă într-o evidentă antiteză cu caracterul personal și spontaneitatea lui Pavel și cu simplitatea Sinopticilor, care și crează o atmosferă total diferită și caracteristică. Din toate acestea și din altele câteva, diverșii cercetători au ajuns la concluzia că Evanghelia după Ioan este produsul secolului II după Hristos, suferind o puternică influență a Gnosticismului*".

În continuare autorul, după ce trece în revistă toate opiniile istorico-criticiste ale exegezei neortodoxe (stabilind anul 80 d. Hristos pentru redactarea *Evangheliei* a IV-a) și după ce evidențiază rolul tuturor factorilor interni și externi asupra textelor ioaneice (contextul istoric, politic, social, religios, filosofic, geografic, etnic, cultural, etc.), concluzionează: "*Reprezentarea în persoana lui Iisus Hristos a realității eshatologice constituie unghiul de vedere specific din care Sf. Ioan examinează și proiectează credibilitatea istorică a mântuirii în Hristos, pe care cei mai mulți dintre cercetătorii contemporani, cu deosebire cei care acceptă influențarea gnostică a *Evangheliei*, au contestat-o cu tărie*".

Cunoașterea - dramă teologico-antropologică majoră în Scriptură - *fons et origo* - din care curge toată mișcarea în amplitudinea și bogăția ei nesfârșite. Cunoașterea îl naște, după Dumnezeu, a doua oară pe om. Este a doua cauză originară, un principiu atât de imperativ și intensiv, încât nu de puține ori a constituit o amenințare serioasă, la adresa relației omului cu Dumnezeu și tocmai în acest punct vulnerabil se insinuează Diavolul în secunda deviaționismului originar.

Cunoașterea, în paralelă cu ontogeneza omului, de sorginte divină, definește în antropologie - filogeneza. Între Dumnezeu-Atoateștiutorul și diavol - tatăl minciunii, a pseudocunoașterii, omul este modelat de către cunoaștere ca o ființă ale cărei conținut și finalitate, într-un cuvânt - destinul, este cunoașterea. Dacă în Geneză aceasta se află la originea dramei existențial-umane (2,9), în Evanghelia a IV-a, cunoașterea definește finalitatea veșnică, fericită, atunci când materia mistuirii ei este Dumnezeu (*In.* 17,3). Mai precis, destinul cunoașterii scrie destinul omului. Pe trunchiul universal al pomului cunoașterii, s-a încrustat istoria hieroglifică a umanității, întreaga civilizație umană.

"Așadar, Ioan apare ca martorul fazei finale a rupturii prin care, tot iudeul credincios în Iisus Hristos se excludea din trupul etnic devenind "αποσυναγωγος" (In. 9,22; 12,42; 16,2). Respingerea Evangheliei de către Sinagogă a rezultat înstrăinarea de aceasta (Evanghelia) nu numai a iudeilor contemporani ei, ci și a tuturor generațiilor viitoare ale iudeilor. Astfel Ioan pune pe tapet, sub o nouă formă, problema relațiilor Creștinism -Iudaism, fapt care va constitui de aici încolo, tema principală a gândirii teologice a Bisericii" (Studii scripturistice, Atena, 1983, p. 83-118).

O privire de ansamblu în universul Scripturii ne încredințează ușor că verbul *a cunoaște*, cu toate derivatele, sinonimele, paronimele lui este de departe cel mai important, mai bogat și mai frecvent verb din întreaga civilizație umană. Antichitatea precreștină avea încrustat pe frontispiciul ei, la Delfi, verbul acesta - γνῶθι σεαυτον - imperativul antropognosiei (αυτογνωσια) iar lumea nouă va avea ca scop suprem theognosia -, finalitate ultimativă a cărei formulă exactă va fi încrustată de Mântuitorul pe frontispiciul eternității creștine: “*Și aceasta este viața veșnică: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis*” (In. 17,3) (vezi și Fericitul Augustin: *Doamne, ajută-mă să Te cunosc și să mă cunosc*). Toată exploatarea creștină, de două mii de ani, cu vârfuri de lumină taborică impresionante, exprimate în sfinți sau în soboare sfinte, cristalizate în dogmele și în gesturile liturgice sau artistice, în toată spiritualitatea ortodoxă (aici adjectivul nu are sens confesional) bimilenară, se înscrie pe coordonata teognosiei, a hristognosiei. Izvoarele teognosiei cele mai adânci și mai bogate sunt două: scrierile lui Moise și Evanghelia a IV-a - cărți în care Dumnezeu vorbește direct și personal. Toate celelalte scrieri vorbesc despre Dumnezeu; în Geneză - leșire și în Evanghelia a IV-a, Dumnezeu vorbește și se definește pe Sine sau pe om. Acestea sunt momente ale creației pentru că, în Scriptură, teognosia nu este speculație teoretică ci act al iubirii, deci al creației. Că este așa, ne încredințează și folosirea verbului *a cunoaște* pentru actul iubirii procreatoare dintre bărbat și femeie: “*și a cunoscut Adam pe Eva, femeia sa, și ea zămisli, a*

născut pe Cain..." (I'ac. 4,1). În concluzie, verbul *a cunoaște* este echivalentul teologic al verbului *a crea, a fi* (de unde și rădăcina comună γινωσκω-γινεσθε, *nosco-nasco, connaitre-naître*, etc.), iar travaliul minții în actul theognosiei-hristognosiei, este subliniat în conotație cu cel al antropogenezei, de Mântuitorul ("*femeia, când e să nască, se întristează, fiindcă a sosit ceasul ei; dar după ce a născut copilul, nu-și mai aduce aminte de durere, pentru bucuria că s-a născut om în lume*" - In. 16,21) și de Sfântul Pavel ("*O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii, până ce Hristos va lua chip în voi!*" - Gal. 4,19). Marele drum al misticii creștine este travaliul metamorfotic în care *a cunoaște* se face *a fi* sau, după formula Sf. Grigore de Nyssa, cunoașterea se face iubire, rezumând în trei cuvinte (cele mai puternice din spiritualitate) dialectica cunoașterii (vezi Statul VII, 533 C) și dialectica iubirii în care Platon²⁵ corectează vechiul dicton al autarhiei umane cu formula erosului divin - Θεός ημιν πάντων χρημάτων μέτρον (Legile E, 716 c. Vezi și expresia: "*suntem proprietatea lui Dumnezeu*" - ibidem, X, 906 A).²⁶ În drama teognostică din

²⁵ - "La Platon, există, cum am mai spus, o legătură intimă între filosofie, cunoaștere și conceptul de Eros. Filosofia este "tehne" a iubirii. Astfel iubirea interindividuală platoniciană, ca iubire de frumos sensibil, se sublimează în iubire de Frumos-în-sine, pur inteligibil, inextricabil asociat Binelui și astfel ansamblului esențelor universale. În acest punct, obiectul filosofiei și al Iubirii coincid" (Platon, Opere I, București, 1975, studiu introductiv de Ion Banu, p. XCIX).

²⁶ - "C'est pour cela que le IV-e Évangile identifie vie éternelle, c'est-à-dire vie sans mort, avec Vérité et connaissance. Mais cela ne peut

Evangelhia a IV-a, în confruntarea cu adevărul transcendent ca viață veșnică (cf. *In.* 17,3) se soluționează distorsiunea vieții muritoare - Sein zum Tode (Heidegger), ca rod al minciunii originare, consemnată în Geneză (3,4). Simetria de situație se distinge într-o genială limpezime și într-o profundă corelare teologică, inspirată.

Primul element special din actul creației este lumina (*Gn.* 1,3-5): la Ioan lumina apare exact în același loc (1,4-5) și va rămâne fondul specific al întregii evanghelii, așa cum pertinent afirmă întreaga exegeză patristică și contemporană. *“Așa cum se subliniază în mod deosebit de către Ioan, că Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul întrupat este viața oamenilor în sens religios și moral, tot așa în contextul contemplării Cuvântului se accentuează că Acesta este lumina lumii, iarăși în sens religios și moral. Lumina este o caracteristică și o consecință a vieții, așa cum întunericul caracterizează și însoțește moartea. Ioan face o deasă întrebuințare a cuvântului lumină în Evangelhia sa și în prima epistolă. În acest punct întâlnim cele mai multe dificultăți în a-l înțelege pe Ioan. Nu folosește totuși termenul “lumină” exagerat de des, dar totdeauna îl întâlnim în versete foarte dense, în texte doctrinare și nicidecum în înțelesul fizic obișnuit”* (Vasile Ioanide, *Hristologia Evanghelistului Ioan*, p. 58).

Dacă în textul creației omului găsim cea mai înaltă formulă antropologică - crearea după chip, în *Evangelhia*

être accompli que si l'individualisation de la nature se transforme en communion, c'est-à-dire si la communion devient identique à l'être. La Vérité, à nouveau, doit être communion pour être vie” (Jean Zizioulas, *L'Etre Ecclésial, Labor et Fides*, Genève, 1981, p. 93).

a IV-a, se afirmă asemănarea: *“celor câți L-au primit, care cred în numele Lui, le-a dat putere ca să se facă fii ai lui Dumnezeu”* (In. 1,12). Între chip și asemănare, se întinde întreaga cale a economiei Cuvântului, prototip al chipului și măsură dumnezeiască a asemănării (*fii în Fiul*), măsura bărbatului desăvârșit (Coloseni, 1,28; Efeseni 4,13). Asemănarea este dimensiunea profetică a chipului și numai în *Evangelhia a IV-a* Iisus le reamintește fariseilor obtuzi - această definiție profetică pe care psalmistul o reluase (enunțase) cu un mileniu mai devreme (cf. In. 10,34; Ps. 81,6). Celelalte scrieri neotestamentare argumentează dumnezeirea lui Iisus Hristos. În *Evangelhia a IV-a*, Hristos Iisus îl afirmă pe om la nivelul desăvârșit al asemănării - înfierea sau îndumnezeirea celor ce cred în Fiul. În afară de profetul psalmist, nimeni nu putea să riște o asemenea afirmație și aceasta fiindcă profetul știa că, la Dumnezeu, Cuvântul se face faptă: *“Știu că poți să faci orice și că nu este gând care să nu ajungă pentru Tine faptă”*²⁷ (Iov 42,2).

²⁷ - În *Evangelhie*, există o ierarhie ascendentă a afirmației creatoare; pe calea asemănării, într-un univers creat de Dumnezeu, având integrat destinul transfigurării (adică al asemănării), pietrele pot fi transfigurate în fiii lui Avraam iar oamenii în fii ai lui Dumnezeu (Lc. 3,9, In. 1,12). Ioan avertizează și asupra pericolului pervertirii în locul transfigurării: *“dacă ați fi fiii lui Avraam, ați face faptele lui Avraam. Dar voi acum căutați să Mă ucideți... pentru că sunteți din tatăl vostru diavolul... tatăl minciunii”* (In. 8,39-44).

Calea transfigurării este integrată universului chiar prin logica ascendentă a creației biblice, de la cele de jos la coroana tuturor celor făcute - omul, o faptură “la îndemâna lui Dumnezeu” (vezi *“Mâinile tale m-au făcut și m-au zidit”* și *“luând țărână (cu mâna) din pământ, l-a făcut pe om”* (Ps. 118,73 și Facere 2,7).

Ecuatia creație-îndumnezeire, în *Geneză* și în *Evangelhie*, ar putea fi definită astfel: la Creație, Dumnezeu crează pe om cu cuvântul: “și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea noastră”.²⁸

În *Evangelhie* (Palingeneza), Cuvântul îl îndumnezeiește pe omul care-L mănâncă drept “pâine ființială”, prin credință (cf. *Gn.* 1,26; *In.* 6,53-58; 1,12; 14,6; *Mat.* 6,11).²⁹

Un alt punct al dumnezeieștii simetriei, în *Geneză* și în *Evangelhia a IV-a*, este aspectul nupțial din dimensiunea socială a existenței umane. Dumnezeu îl crează pe om în nuntă - adică îl predestinează comuniunii ființiale, pe orizontală mai întâi și, profetic - pe verticală, în Fiul - Mirele Bisericii. La Ioan, crearea din nou a lumii începe la nuntă (2,1-11) unde, mereu pe coordonata ascendenței

Putem afirma că distanța dintre om și Dumnezeu (în cosmogeneza biblică) este de o mână a lui Dumnezeu (vezi și “*cine va putea să adauge la statura sa un cot?*”) iar Sfântul Irineu spune că mâinile Lui sunt Fiul și Duhul Sfânt, care, ambele au ajuns până la om, la Întrupare și la Cincizecime, și l-au ridicat până la “*asemănare*” și chiar până la “*participarea la natura divină*” (*II Petru* 1,4: “*divinae consortes naturae*”).

²⁸ Principiul creaționist al antropologiei biblice se cuprinde în sfatul intradivin (*Fac.* 1,26) (vezi și “*το ακατεργαστον μου*” din *Ps.* 138,16), elaborarea noetică divină care, după cum ne încredințează Iov, “*ajunge totdeauna faptă*” (42,2), ceea ce se și confirmă în cap. 2,7 - o diagramă a creației omului hotărâtă în sfatul treimic.

²⁹ - Vezi procesul mistagogic al creației - îndumnezeirii omului: universul este creat de la distanță cu cuvântul - pentru om se face un pas mai departe. Creatorul se va apleca în detaliu (2,7). La Palingeneză, Cuvântul se va implica personal și plenar, mai mult decât “special” (ca la prima creație), “*căci în Hristos Iisus locuiește trupește toată plinătatea dumnezeirii*”.

- Hristos transfigurează apa în vin iar aceasta nu-i decât o etapă pe drumul îndumnezeirii; un semn profetic pentru marea transfigurare de la Cină - trecerea de la material la duhovnicesc - sângele Mirelui devenit Miel, la nunta Lui cu Biserica - jertfa euharistică (*Ef.* 5,23-27).

Aspectul nupțial al comuniunii Dumnezeu-om este o permanență a viziunii profetilor în tot *Vechiul Testament* iar Ioan, ultimul scriitor profet al *Noului Testament* (vezi *Apocalipsa*) pune la temelia lumii noi - comuniunea nupțială. Această viziune evanghelică asupra comuniunii ca ontologie (vezi Zizioulas) - a ființării perihoretice interpersonale (fie la nivelul uman, fie la cel divin)³⁰ - nu este doar un mod literar de exprimare, ci reflectarea în cuvânt a unei realități fundamentale în Creștinism.

Hristos este realizatorul acestei comuniuni nupțiale (cf. *Efesenii* 5,23-27), este deodată Miel și Mire (adică Mire jertfit) și în această ipostază va traversa *Evanghelia a IV-a* și *Apocalipsa* - timpul profetic al Mirelui-Miel, un timp sincopat al nunții și al jertfei (*Cântarea Cântărilor*, 8,6), o profeție ce se împlinește în chiar rostirea ei (coincidența absolută a lui A și Ω), ceea ce rezultă un

³⁰ -Treimea exprimă aspectul divin al simetriei. Este transcenderea dialogului (a comunicării) înspre comuniune. Desigur, Treimea precede comuniunea (*essentia praecedet existentiam*) fiindcă altfel, ar rezulta că Treimea nu este decât o funcție a comuniunii (vezi Lossky: persoană - relație). În realitate, comuniunea este modul existenței Treimii. Cu omul este exact invers: el este rezultatul sfatului treimic, al cuvântului, în ultimă instanță, al comuniunii; de aceea nici nu poate să trăiască fără cuvânt (*Lc.* 4,4; *Mt.* 6,11) iar rodul lui specific - după chipul Creatorului-Cuvânt va fi cuvântul, pentru care va da seama la judecata finală-supremă (*Mt.* 12,36-37) ($\lambda\omicron\gamma\omicron\kappa\rho\iota\sigma\iota\alpha$).

fenomen unic și inefabil și anume: cartea lui Ioan, Evanghelia și Apocalipsa - mai mult decât o profecie este o *“memorie profetică”*. Este întâlnirea în *“ceasul lui Iisus”*³¹ (cf. *In.* 2,4; 7,30; 13,1) a veșniciei originilor (*“Miel înjunghiat înainte de întemeierea lumii”*) cu veșnicia eshatologică a Parusiei. (*“Iisus Hristos, ieri și azi și în veci”* - *Evr.* 13,8).

Un alt moment al structurii simetrice *Geneză-Evanghelie* este problema răului³². El nu este doar concomitent binelui (ca în binomul lumină-întuneric), ci preexistent fenomenului uman, *“șarpele era cel mai șiret”*, cu implicații spirituale extrem de serioase.³³ Putea de disimulare îl recomandă din început ca pe un principiu al perversiunii și al insidiei. Capitolul al treilea din Geneză poate fi considerat o radiogramă a maleficului, fenomen ce apare cu atât mai monstruos cu cât se

³¹ - *“Ceasul lui Iisus de care vorbește Sf. Ioan la începutul și la sfârșitul cuvântării de la Cină (13,1; 17,1) este cel al morții sale și al învierii”* (Radermakers, *op. cit.*, p. 50).

³² - Recunoaștem imediat antinomia aserțiunii *“simetria răului”*, care, prin definiție, este asimetrie, *“fără chip și frumusețe”* (idiomela a 8-a la înmormântare). Sperăm să justificăm în cele ce urmează, această riscantă formulare. Deocamdată subliniem că nici preexistența, nici concomitența răului la nivelul duratei nu-i dă dreptul la ontologie sau la esență; oricât de preexistent, nu justifică nicicum dualitatea; cel mult își poate revendica o realitate precară și dubioasă.

³³ - *“Cauza răului stă în falsa și iluzoria afirmare de sine, în orgoliul spiritual ce așează izvorul vieții nu în Dumnezeu, ci în sine însuși. O asemenea expresie întotdeauna duce la distrugerea de sine, la desființarea personalității omenești ca chip și asemănare divine, omul despărțit de Dumnezeu și de lumea divină, se lipsește de toate bogățiile ființei. Ființa este ierarhică și nu se exprimă decât păstrând armonia firească adevăratei ierarhii”* (Nicolai Berdiaev, *Spirit și libertate*; Paideia, 1996, p. 207).

profilează pe fondul minunat al originilor “*frumoase foarte*” (cf. 1,31).³⁴

În primul rând, ne minunăm foarte de sinceritatea temerară a Sf. Scripturi. Sinceritatea totală este puterea cu cele mai profunde și definitive repercursiuni pe care Scriptura le are asupra civilizației umane. Orice altă scriere escamotează răul în diferite chipuri (vezi la Platon: răul este îngăduit de zei pentru a trezi în om iubirea pentru bine - *Lysis*, 216 c și urm.), fiindcă într-

³⁴ - Niciunde ca în acest punct derutant al Genezei: “*iată erau bune foarte*” și “*șarpele era cel mai șiret dintre toate*” - această proximitate antilogică - nu a fost mai mare nevoie de teologie, care să ne salveze sufletul și mintea de la “*înțelegerea periculoasă*” a Scripturii (II Petru 3,16). Aceasta nu face teologie, ci Îl arată pe Dumnezeu la lucru - singura Lui atitudine chiar și în fața răului, fiindcă El fiind credincios (Evrei 11,3), “*nu ține în socoteală răul*” (I Cor. 13,5). Teologia va veni mai târziu (mai ales acolo unde timpul a mai răcit miezul fierbinte al prezenței divine lucrătoare), tocmai pentru a descifra adâncul tainelor din lucrarea lui Dumnezeu. Ea însă nu va rezolva efectiv problema răului, ci, așa cum bine observă un gânditor contemporan în analiza Poemului tragic “*Iov*”... “*autorul (poemului) atacă problema răului din lume și are măreția de a o lăsa nerezolvată. Și dată fiind premisa unei Providențe atotputernice și benefice, ea nici nu poate fi rezolvată, dar nu mulți oameni au avut curajul să creadă și să spună aceasta de-a lungul istoriei*” (Petru Creția, *Cartea lui Iov*, Humanitas, 1995, p. 22). Pe Iov (citește omul tragic) nu-l va ridica din suferință și mizerie discursul teologic oricât de bine ticluit de prietenii lui (Elifaz, Bildad și Zofar), ci numai samarineanul milostiv Care ia partea omului, în disputa fatală (pariul absurd) dintre Dumnezeu și satan (cf. *Iov*, 1 și 2). El va muri atât pentru Isaac (jertfa nevinovată), cât și pentru Iov - victimă a unui joc absurd și tragic dintr-un univers care ne depășește cu un infinit (vezi Karl Jaspers, André Malraux, Albert Camus, F. Kafka, etc.).

adevăr, este jenant să-l recunoști, concomitent și coexistent într-un univers “*minunat foarte*”. Biblia îl afirmă cu tot curajul de care este capabil un Dumnezeu adevărat, real și realist (nu unul construit *a posteriori*, înfrumusețat artificial), îl prezintă pur și simplu, îl percepe ca atare, rămânând teologiei sarcina explicitării lui³⁵.

Sub *specie theologiae*, problema cea mai spinoasă a universului existențialist³⁶ - teodiceea (cu un termen consacrat), va constitui tema centrală a cărții Iov, carte

³⁵ - Asta nu înseamnă că teologia ne și salvează de rău. Soluția ultimă a acestei mult prea delicate situații, încă insolubile filosofic și teologic (vezi Platon și Sf. Părinți) este notată cu toată încărcătura ei tragică de cel mai expus personaj la forțele conflictuale din univers - Sfântul Pavel, într-un strigăt “de profundis”, (izbitor de asemănător cu *Elohi, Elohi, lamah sabachtani*” din răscrucea aceluiasi conflict tragic, doar că era mai sus cu un nivel ființial): “Ταλαιπωρος εγω ανθρωπος τις με ρυσεται εκ του σωματος του θανατου τουτου; χαρις δε τω Θεω δια Ιησου Χριστου του Κυριου ημων” (Rm. 7,24-25). Într-adevăr, numai Cel care are puterea sincerității, Cel care-și asumă riscul afirmației (nu afirmării ca înființare) răului, poate să ne și izbăvească. Și aceasta tocmai pentru faptul că El, cel ce face primul această afirmație este deasupra, deci suveran. Mai precis, din poziția în care face această afirmație, în chiar timpul afirmației se desființează negația, răul, ca reacție contrară binelui original, contrară afirmației ca ontologie (“*a zis și s-a făcut*”; “*și a fost*”).

³⁶ - “Aceasta constituie cvadratura cercului în conștiința religioasă” (Windelband W. “*Präludien*”, Tübingen, 1924, p. 316). Problematika este veche cât lumea și a turmentat conștiința omului de la Diagoras din Melos (sec. V î. d. Hr.), care se spune că a devenit ateu din pricina contradicției ireconciliabile dintre existența unui Dumnezeu bun și prezența răului și până la un Albert Camus care nu poate crede din aceleași motive (vezi *Ciuma*).

care face notă extrem de distinctă pe fondul biblic special. Ea aparține mai degrabă unei spiritualități general umane, panumane chiar, putând fi localizată în orice spațiu cultural, prebiblic, parabiblic, etc. Numai soluția finală - summamente în duhul uluitor scripturistic, ne obligă să o așezăm central în problematica biblică, fiindcă arătarea lui Dumnezeu către Iov din final constituie pecetea indubitabilă a răspunsului revelat al Bibliei: *“Din spusele unora și altora auzisem despre Tine, dar acum ochiul meu Te-a văzut”* (Iov 42,5; a se vedea și In. 14,9; 20,29).

La capătul eshatologic al Bibliei, Ioan reia problema răului³⁷ cu o vehemență direct proporțională cu forța prezenței creatoare a divinității în Iisus Hristos. În textul Cinei, acolo unde are loc apogeul conflictului lumină-întuneric, Satan acționează cu o ultimă zvârcolire de fiară muribundă, tot pe fondul tainic al mănăririi, la masă (ca și în Geneză): *“Și întingând bucățica, a luat-o și a dat-o lui Iuda. Și după îmbucătură a intrat atunci Satana în el”*.

Numai Ioan putea să fixeze cu atâta precizie, într-un detaliu, toată forța și implicarea răului în chiar inima

³⁷ - “Creștinismul este religia Mântuirii și în consecință implică existența răului, a suferinței. Hristos a venit în lume tocmai pentru că aceasta zăcea în păcat, iar Hristos ne învață că omul trebuie să-și poarte crucea” (Vezi N. Berdiaev, *Spirit și Libertate: încercare de filosofie creștină*, Paideia, 1996, p. 211); “Aparținem Crucificatului... Crucea lui Hristos este încununarea și cheia istoriei evanghelice” Pr. Gheorghe Florovsky: “*Θεματα Ορθοδοξου Θεολογίας*”, Atena, 1973, p. 63). “Creștinismul este religia adevărului crucificat” (Nicolai Berdiaev: “*Un nou Ev Mediu*”, p. 129).

actului divin al creației celei noi (*In.* 13,26-27). Vehicolul comuniunii cu Dumnezeu este mâncarea (“*Gustați și vedeți că bun este Domnul*”; “*Luați, mâncați: acesta este trupul Meu...*”); de același suport concret și viabil se folosește și răul (“*Și după îmbucătură a intrat Satana în el*”). Am putea spune că, paradoxal, răul este intim dependent de bine, fiindcă el nu există în sine, este lipsit de ontologie; puterea lui se întemeiază pe trupul binelui³⁸ pe care parazitează și-l pervertește - cel puțin marginal și provizoriu, dar nu mai puțin periculos.³⁹ De vreme ce se notează efectul lui distructiv, fie și numai parțial, în cel mai înalt dialog din lume - *Rugăciunea arhierescă* - nimeni nu ar mai putea eluda sau subestima realitatea infernală a răului personificat (Satan) și întrupat și el tot în om (Iuda): “*Pe cei ce Mi i-ai dat i-am păzit și n-a pierit niciunul dintre ei, decât fiul pierzării*” (*In.* 17, 12).

A semnala, cu profundă amărăciune eșecul - fie el și extrem de puțin - doar unul din “*toți*”⁴⁰ - în chiar

³⁸ - “*Nu există un rău care să nu fi fost mai înainte un bine*”; “*Răul nu este decât o mare iubire bolnavă*” (Pr. Ion Buga: *Ierarhiile Ființei*, București, 1997, p. 154); “*Oarecum există ceva din genialitate în inima păcatului și a răului*” (Gh. Florovsky: *Δημιουργία και Απολυτρωση – Tesalonic*, 1983, p. 94).

³⁹ - Carența binelui - răul, este ca o carie dentară; dispariția treptată a smalțului nu înseamnă doar lipsa unui lucru bun, ci deodată cu această dispariție - ba chiar însăși această carență face prezentă durerea, răul. Este o absență activă, dureroasă.

⁴⁰ - În acest punct problema apocatastazei se pune cu maximă acuitate. Este foarte adevărat că răul nu este principial, ontologic, dar este atât de real încât își revendică dreptul la nemurire. Supraviețuiește, antinomic și subiectiv (nu obiectiv) în vatra cea mai

intensă a Vieții (Euharistia), spre marea întristare a lui Dumnezeu și a omului (*“Întristat este sufletul meu...”*). În problema apocatastazei, unul din cele mai realiste răspunsuri îl aflăm la Pr. Dudko, căruia i s-a pus această întrebare de tip Iov: *“Oare Biserica mai crede, ca înainte, în chinurile veșnice, în iad; sau mai degrabă, iadul nu are decât o valoare simbolică? Existența iadului tulbură toată armonia fericirii veșnice. Poți să fii fericit știind că cineva suferă undeva?”*

- *Într-adevăr, iadul este un concept relativ dar numai în situația în care nu există păcat. Păcatul poartă în sine iadul. Iadul va continua să existe atâta vreme cât va exista păcatul. Prin conduita noastră îngăduim iadului să existe”* (Dmitri Doudko, *L'Espérance qui est en nous*. Paris, 1975, p. 142).

Înainte de a se rezolva problema apocatastazei, trebuie epuizată infinita problemă a libertății. Cazul Iuda, în contextul mântuirii (eliberarea de rău prin har - adică prin libertatea dumnezeiască, iubitoare, după formula augustiniană: *dilige et fac quod vis*), pune hotărâtor nu problema condamnării, ci a libertății. Se repetă (pentru a câta oară) aspectul tragic al libertății - opțiunea personală pentru rău. S-a spus, cu multă bogăție arguțională, că răul nu există. Dar există păcat, adică aspectul personal și subiectiv al răului. Continuând ideea, nici iad nu există, în mod obiectiv ci, răsturnând formula sartriană putem spune: *“iadul sunt eu”* (vezi și splendidul adagiu paterical *toți se vor mântui, numai eu mă voi pierde*). Binele, răul există obiectiv pentru că binele este ontologic - *essentia praecedit existentiae* - și corespunde libertății sub aspectul fericirii veșnice, în Dumnezeu, Care, în afară de iubire, lumină, bunătate, etc., este mai ales libertate. În primul rând - fiind fără cauză, nedeterminat (aseitatea), El este libertatea de a fi. El este ontologia ontologicului, Ființa argumentată prin Sine Însăși (cf. *Ex. 3,14*). *Evangelia a IV-a* pune decisiv problema libertății, dezvăluind originea spirituală și subiectivă a răului. Situația lui Adam în fața actului fundamental - pâinea cea spre ființă (ori spre neființă - *Gn. 2,16*: *“să mănânci”*; *17*: *“să nu mănânci”*) se reia în cazul Iuda - marele reprezentant al celor pierduți - *“fiul pierzării”*) care, într-un

momentul confirmării actului suprem al Împărtășirii, al Renașterii, ține de puterea de sinceritate a Scripturii de care am amintit deja și, prin includerea acestui minim segment în rugăciunea *noului legământ*, se prescrie și soluția ultimă, atitudinea cea mai adecvată pe care Biserica va lua-o totdeauna în chestiunea răului, mai ales sub chipul lui originar - pervertirea binelui și uciderea omului: “*el (răul) de la început a fost ucigător de oameni și nu a stat într-adevăr*” - *In. 8,44*). “*Nu a stat într-adevăr*” ne învață fără echivoc că și el, cel rău, s-a aflat în adevăr, era și el între cele care “*toate erau bune foarte*”, dar “*nu a stat în adevăr*”, a căzut și, în căderea lui dezastruoasă, a târât și pe om - din fericire parțial și marginal. Nu la nivelul chipului, ci a pervertit doar asemănarea, finalitatea chipului. În *Rugăciunea Arhierescă* însă, așa cum am subliniat mai sus, răul, oricât ar fi de rău, este amintit “*din deasupra*”. Hristos cel răstignit deja era stăpânul noii creații “*născută din Sângele Lui*” (Sf. Vasile cel Mare), creație care acum era definitiv (testamentar) înscrisă în destinul jertfei Lui - era integrată euharistic vieții ca eveniment dumnezeiesc (“*prăznuim*

context de maximă sfâșiere, optează liber pentru mâncarea cea spre neființă: “*Deci după ce a luat acela bucată de pâine, a ieșit îndată... în noapte*” (*In. 13,30*). Tensiunea conflictuală în universul spiritual (adică al libertății - cf. *In. 8,32*) în momentul în care se întâlnește mâna Dăruitorului pâinii ființiale cu cea a primitorului (vezi tabloul creării lui Adam a lui Michelangelo, de pe supra-coperta *Bibliei de la Ierusalim*) este atât de puternică încât inima istoriei a crăpat, pur și simplu, în două: Iuda se varsă în noapte - ucenicii se împărtășesc cu Lumina, Trupul și Sângele divin. Este îngrozitoarea clipă a căderii (iarăși simetrice) din universul noii creații.

omorârea morții și începutul unei alte vieți...). Biserica - Trupul tainic și viu al Arhiereului-Jertfă - va continua momentul euharistic al transfigurării de la Cină ca antidot al pervertirii "*dintru început*". Istoria mântuirii, așa cum este definită în finalul Genezei și în *Rugăciunea Arhierească* este întoarcerea neconținută a răului în bine (Fac. 50,20) - "*răsucirea*" dinspre întuneric spre lumină (Platon, *Republica* 514 D). Conflictul sempitern dintre pervertire și prefacere își află soluționarea divină la Cină, în Prefacerea euharistică - noua Geneză (Sf. Vasile cel Mare - *αναπλασις*).

Dacă punctul de plecare al primei geneze era neantul original, a doua lume se originează în sinteza teantropică - Hristos. "*Rămâneți în Mine și Eu în voi*" - este reluarea originalului "*creșteți și vă înmulțiți*" - desigur la cu totul alt nivel - de la pragul "*vousσου*"-lui cristic, după cum constată Sfântul Pavel (*I Cor.* 2,16). De la această înălțime, omul poate să-L privească pe Dumnezeu nu doar undeva într-o penumbră enigmatică ("*...Dumnezeu Care umbla prin rai, în răcoarea serii*" - Fac. 3,8), ci "*față către față*" ca pe cel mai bun prieten de a Căruia viață s-a împărtășit la Cină (cf. *In.* 15,15).⁴¹ Tot la Ioan aflăm cea mai înaltă definiție genetică pentru omul nou: "*Noi suntem din Dumnezeu*", suntem fiii iubirii care este puterea generatoare a lui Dumnezeu: "*căci dragostea este de la Dumnezeu și oricine iubește este născut din Dumnezeu*" (*I In.* 4,6-7).

⁴¹ - Marii mistici - Meister Eckhart și Sf. Simeon Noul Teolog - vor vorbi despre o privire "*în inima lui Dumnezeu*", ceea ce ne duce, în adâncurile vieții mistice, la contemplație, ca *modus existentiae*. (*Oeuvres de Maître Eckart*. Gallimard, 1987, p. 299).

În afara teologiei celei mai autentice, asemenea afirmații ar putea constitui “*pietre de poticnire*” insurmontabile. Cu toate acestea, nici o erezie⁴² nu și-a sprijinit deviaționismul aberant pe teologia ioaneică. Dimpotrivă, la această sursă supremă, s-a recurs ori de câte ori a fost nevoie de clarificări esențiale. Teologia lui este inconfundabilă și insondabilă.

Simetriile iconice (izomorfii) dintre Geneză și Evanghelie sunt nesfârșite, atât sub forma antitezei (rău/bine)⁴³, cât și sub cea a corespondențelor eveniment-tiale, ca trepte ale aceleiași scăriuitoare a marelui pelerinaj pascal, intuit de Israel într-un vis de fugăr (*Fac.* 28,21) și urmărit cu nostalgia vederii lui Dumnezeu de un Moise ori de Iisus Hristos, până la capăt (cf. *In.* 13,1).

Bunăoară nu putem să nu observăm, în treacăt măcar, unul din momentele cele mai semnificative ale impactului divin-uman în fenomenul specific biblic -

⁴² - Afirmația pe care o face francmasoneria: “*Tradiția masonică bea din izvorul ezoterismului creștin, mai ales din cel exprimat în ezoterismul ioanic. Textele atribuite lui Ioan marchează un sincretism al formulărilor metafizice despre om*” (Pierre Simon, *La Franc-Maçonnerie*, Flammarion, 1997, p. 22,47) ne scutește prin ea însăși să mai insistăm asupra bizareriilor “științifice” ale acestei mișcări oculte din istoria ultimelor secole ale civilizației europene. Faptul că se autointitulează “fiii luminii” și se revendică de la Ioan Evanghelistul, atunci când citează, în favoarea lor, textul din *In.* 12, 35,36 - indică mai degrabă gradul de orbire în care se află acești fii ai luciferismului.

⁴³ - A se compara “*Dacă pentru Cain va fi răzbunarea de șapte ori, apoi pentru Lameh de șaptezeci de ori câte șapte!*”, cu “*Doamne, de câte ori va greși față de mine fratele meu și-i voi ierta lui? Oare de șapte ori? Zis-a lui Iisus: Nu zic ție până de șapte ori, ci până de șaptezeci de ori câte șapte*” (*Fac.* 4,24; *Mt.* 18,21,22).

chemarea. Primul chemat în Scriptură nu este (decât în *Noul Testament*) Andrei, fratele lui Petru, ci Avraam - "părintele tuturor celor chemați" (cf. *Rm.* 4,11). Dacă s-ar pune în paralelă texte din *Fac.* 12,23, cu cele din *Evangelhie* (*Mt.* 4,17-22 și textele paralele), ai impresia că citești aceeași pagină, scrisă în mileniul III î.H., și rescrisă (imaginea palimpsestului) în zorii erei cristice, apropiere subliniată de Mântuitorul Însuși în *Evangelhia a IV-a*: "Avraam, părintele vostru, a fost bucuros să vadă ziua Mea și a văzut-o și s-a bucurat" (8,56)⁴⁴. De asemeni, atât în *Geneză* cât și în *Evangelhie*, principiul generator este exclusiv paternal, atât la nivel divin (Tatăl este sursa unică a Nașterii și a Purcederii - deci *Filioque* nu numai că introduce o aberație de ordin dogmatic, dar chiar și filosofia esteticului se crispează în fața acestei asimetrii, care derutează contemplația frumuseții divinelor așezări)⁴⁵, cât și la cel uman, unde totdeauna Adam (identificat cu bărbatul), naște principial - din coastă (adică nici sub, nici supraestimativ, ci mereu deoființial), femeia care va naște mereu pentru bărbatul ei, căruia i se va adresa, "după Dumnezeu, ca lui Dumnezeu" (cf. *Fac.* 18,12; vezi și *I Petru* 3,6).

În *Evangelhia a IV-a*, din care lipsește genealogia adamică, avem o prezentare obsesivă a celei divine, pe

⁴⁴ - Vezi comentariul la Trempeles și Lagrange.

⁴⁵ - Ca să nu mai vorbim de faptul că realitatea divină nu poate fi obiectul unor propuneri și convenționalități omenești și nu poate fi modificată conform unor opinii - oricât de competente și necesare. Ea rămâne neschimbată în fondul ontologic, chiar și atunci când, în virtutea principiului economiei, cel numit de Sfântul Pavel *kenotic*, transcende "rânduiala firii", mulându-se pe legea iubirii.

același criteriu al deoființimii, la nivelul arhetipului divin. Se înțelege că pentru consemnarea unei astfel de genealogii, formularele de tip *Matei* și *Luca*, sunt cu totul improprii. La Ioan, genealogia va avea chipul prologiei (1,1-14) în care se surprinde “*din deasupra*”, explozia generatoare arhetipală cu praguri de Cuvânt, Lumină, Viață, Om, Teogeneză (1,13), Monogeneză (5,14), Har (Energiiile necreate) Adevăr, etc. În *Geneză* și în *Evanghelie*, urmărim dialectica genealogică în uman și în divin.

Seria izomorfismelor Vechi - Nou (structură pe care Mântuitorul o specifică în discursul Său: “*ați auzit că s-a zis celor de demult... iar Eu vă zic...*” (Mt. 5,27 și urm.) ar putea continua la infinit.⁴⁶

Bunăoară, cel care, asemeni lui Hristos, va refuza instalarea în cetate stătătoare, în lumea aceasta, va fi Avraam, a cărui singură patrie a fost... un stejar, ceea ce ne trimite, ca și Mântuitorul, “*în sus*”, “*dincolo de lumea*

⁴⁶ - A nu se confunda cu fenomenul tipologiei mesianice propriu-zis, un loc deja foarte bătătorit în exegeza biblică și la care nu recurgem aici. Adică nu am luat încă o dată prefigurările clasice ale lui Hristos și ale Bisericii (ca jertfa lui Isaac, vinderea lui Iosif, trecerea prin Marea Roșie, etc.) ci am sesizat o structură izomorfă de situații și nu de personaje. De exemplu, situația vinderii și uciderii lui Hristos își are corespondență mult mai sugestivă în aceeași situație din *Vechiul Testament*, în cazul lui Samson, unde aflăm aceeași formulare a tragicului integrat fenomenului morții - presimțit și de Samson și de Iisus Hristos: “*Tulburat este sufletul meu până la moarte*” (Jud. 16,16; Mt. 26,38; In. 12,27). Cu toate corespondențele de situație dintre sfârșitul lui Samson și cel al lui Hristos, niciodată Samson nu a fost perceput ca o preînchipuire a lui Hristos.

aceasta", în care "*morții își îngroapă morții lor*" (*Fac.* 1, 3; *In.* 18,36 și textele paralele).

Somnul greu, inexplicabil și invincibil care copleșește pe ucenici în atmosfera realizării Noului Legământ, îl vom afla și la Avraam, cam în aceleași circumstanțe ("*La asfințitul soarelui, a căzut peste Avraam un somn greu și iată l-a cuprins un întuneric și frică mare*" (*Fac.* 15,12); a se compara cu "*Și venind iarăși i-a aflat dormind, căci ochii lor erau îngreuiți*" (*Mt.* 26,43).

Tăierea împrejur, inițiată de Dumnezeu tot cu Avraam în *Vechiul Testament* constituie o premiză mult mai sugestivă pentru jertfa *Noului Testament* decât momentul Sinai. Este singura jertfă personală ("*pe trupul vostru*") și nu substitutivă, până la Hristos, Care-și va jertfi întreaga-I Ființă. De aceea Iisus Hristos, născut din "*sămânța lui Avraam*" (*Evr.* 2,16) nu va împlini legea din Sinai, pe care Avraam nu o cunoștea, ci va împlini făgăduința lui Avraam - "*binecuvântarea tuturor neamurilor*" (*Fac.* 12,3; *Mt.* 28,19-20).

Anagenezele biblice

*“Înnoise-vor ca ale vulturului
tinerețele tale”.*

În relieful biblic, pe lângă simetriile sau izomorfisme sugerate în paginile anterioare, ceea ce ne reține atenția în mod deosebit este aspectul repetitiv al anagenezelor, ca un sistem vălurit al fluxului creației originare. Principiul anagenezic constituie resortul interior al expansiunii universului creației, un fel de puls care asigură înaintarea din treaptă în treaptă, pe coordonata esențială înscrisă în inima lumii - cea a asemănării. Avem aici o succesiune ritmică a mutațiilor ce își urmează cu o forță cosmică chemarea spre finalitate, un asalt pe care forțele destinului îndumnezeirii (principiul asemănării) îl împlinesc etapă cu etapă, în ciuda unei opoziții paranoice a forțelor nihiliste care se opun acestui *“urcuș spre Ierusalim”* (*“aventura pe verticală”* - Cioran) și al căror resort perfid Mântuitorul îl va deconspira și îl va reprima, atât la întreita ispitire din Carantania, dar mai ales în momentul deghizării din Petru (*Mt.* 16,23) sau al momentului cel mai dramatic din Ghetsimani (*Mc.* 14,33-41 și textele paralele).

Acest impuls anagenezic izbucnește la porunca lui Dumnezeu din nimicul originar și, după praguri sau după site suprapuse, trebuie să ajungă tot mai aproape de

esență, trebuie să se transfigureze neconținut și, de la anageneză să treacă la $\alpha\omega$ -geneză (Ioan, 3,2) și, în final, la Palingeneză. Acest ritm existențial este înscris în gena creației chiar din început. Zilele creației nu sunt altceva decât matrița care va imprima acest chip, acest mod al existenței în universul creațional. De aceea el se află la originea cosmogenezei biblice și nu mai există în nici o altă cosmoteorie paralelă. Adevărul este acela că Dumnezeu nu crează succesiv, fiindcă El nu poate fi decât prezent. Modul divin al creației se află în formula globală: *“la început a făcut Dumnezeu cerul și pământul”*.

De aici încolo nu mai avem de-a face cu actul creației propriu-zis, ci cu desfășurarea pe etape - anageneza ritmică - a faptului genezic. Marele Heraclit⁴⁷, când spune că nu ne putem îmbăia de două ori în apa aceluiași râu, exprima în felul lui teribil, principiul înnoirilor, al anagenezelor obsesive, în baza căruia, în fiecare dimineață avem un soare nou. Principiul care stăpânește universul biblic nu este cel al nemuririi (care, în anumite cazuri, apare ca o supremă condamnare - Sisif, Tantal,...), ci al învierii, al începutului nesfârșit.

⁴⁷ - Să fie oare o simplă coincidență faptul că și Heraclit, numit o $\sigma\kappa\omicron\tau\iota\nu\omicron\varsigma$ (obscurul) și Ioan, numit teologul, au avut ca patrie comună Efesul? Nu cumva, în lumea lui Dumnezeu, în care nu există hazard, simetriile principiale analizate în treacăt mai sus, funcționează de la un capăt la altul al universului mare? Ca să nu mai vorbim de faptul că, la această întâlnire din adâncimile spiritului a celor doi, se adaugă și Maica-Fecioară, purtând în adâncul inimii taine bogate și negrăite (cf. Lc. 2,19), făcând din Efes locul unui triumvirat spiritual aproape fără egal în istorie.)

Acesta este adevăratul *katharsis*, fiindcă avem mereu “începătură” (*I Cor.* 15,20; *II Tes.* 2,13; *Rm.* 8,23), noutate și integritate. Nu se repetă creația, ci începutul ei, ceea ce ne mântuiește de nemurire, de împietrirea în stadiul lui “déja vu, déjà connu”-o permanentizare a “muririi”.

Dacă nu privim astfel lucrurile, referatul biblic al calendarului creațional apare cel puțin absurd. Fiindcă, după afirmația globală “*la început a făcut Dumnezeu cerul și pământul*”, reluarea creației pe părți și pe zile nu doar că este pleonastică, dar chiar aberantă. Fiindcă nu poți să crezi lumina care preexista, nu poți să mai crezi “*tăria de deasupra*” și “*tăria de dedesubt*” fiindcă existau deja integrate în formula “*la început a făcut... cerul și pământul*”, ca să nu mai vorbim de actul departajării uscatului de oceanul planetar, care, nici măcar semantic, nu poate fi înțeles ca o creație. Nici chiar viața, în regnul animal, nu apare ca o noutate absolută, fiindcă viața este originară în sine iar toate ființele, indiferent pe ce treaptă a ființării se află, se “împărtășesc” de această sursă, originară în sine. Singurul moment în care am putea fi puși în dilemă este cel de excepțională distincție, al creării omului. Dar și aici, formula “*după chipul și asemănarea lui Dumnezeu*” suprimă originalitatea absolută (care aparține numai lui Dumnezeu - aseitatea) și ne așează cumiți la nivelul “alterității” ceea ce nu este puțin. Se insistă pe specificitate tocmai pentru a ne feri de obsesia originalității cu orice preț - aspect surprins în dreptul demonului (cf. *Isaia.* 14,13). Formula divină “*după chip și asemănare*” ne înalță până la Dumnezeu, dar ne și smerește până la

“locul” nostru inconfundabil. Noi nu ne putem mândri decât cu smerenia noastră.⁴⁸

Desigur, creația, asemenea oricărui act divin (vezi Nașterea și Purcederea) este unică și irepetabilă. Lumea a fost creată odată pentru totdeauna dar nu mai puțin totdeauna de la acel odată. Fiindcă la Dumnezeu nu există fapte, ci acte, ceea ce presupune o clipă desfășurată în infinit. Geneza originară se reia cu fiecare prim născut, așa cum ne lasă a înțelege textul din *Facere* 4,1:

⁴⁸ - Dacă citim cu atenție rugăciunea de iertare de la finalul slujbei înmormântării, avem o surpriză uluitoare; uriașul teolog care a făcut-o (Sf. Ioan Damaschin), în formula “και μεταλαβοντα της εικονος” (“și împărtășit fiind chipului”), introduce în textul biblic o concluzie dogmatică, ce schimbă fundamental datele antropologiei creștine. Deodată înțelegem că nici măcar “chipul” (nu mai vorbim de “asemănare”) nu este un dat, ci e o dobândă. În adevărata privire teologică, nimic nu poate fi obiectivat, nici măcar “chipul” care, nici el, nu poate fi un șablon, o măsură fixă, precis delimitată, ci mai degrabă un moment al generozității divine fără măsură, un topos al revărsării preaplinului iubirii, al harului. În acest mod, creația apare ca un act comunial și nu ca o dată fixă “în agenda de lucru” a lui Dumnezeu. Numai în viziunea antropologică ortodoxă a autorului acestei rugăciuni, se anulează și întreaga cazuistică a teologiei “căderii”, cu toată tevatura interconfesională (romano-catolică, protestantă, etc.,) care a umplut câteva secole mari și mii de volume de “teologie”. Concluzia cea mai fericită a rugăciunii care cuprinde geniala formulă semnalată mai sus și, prin extensiune, a întregii antropologii ortodoxe, este aceea că “chipul” “nepăzit” (expresia ne trimite la parabola fiului risipitor) în om, din care pricină se și moare, este recuperat în Dumnezeu, după moarte, prin iertare, adică printr-o nouă iubire, sau, după formula teologică ioaneică inconfundabilă “har peste har”! (In. 1,16). (Vezi și expresia “ανυποστατος δαιμονος”, la Sf. Marcu Monahul (sau neființă, Adrian Pinteă).

“...a născut pe Cain și a zis: Am dobândit om de la Dumnezeu”. La originea oricărui început genezic, stă Dumnezeu. De asemenea, în *psalmul* 138, (numit și psalmul lui Adam), avem o pledoarie neînfruntată în acest sens⁴⁹.

Reluarea cataloagelor genealogice cu o frecvență aproape agasantă în Biblie, sugerează cu putere același lucru. Noe, Avraam, Moise, David, etc., sunt tot atâtea nume date unor praguri anagenezice majore. De fiecare dată, lumea pleacă “în alt chip” și “pe altă cale”, dar ținta finală este mereu aceeași: Hristos - Cel Care va realiza o ultimă și veșnică renaștere, una duhovnicească, *απο-γενεσις*, cu deschidere finală în “împărăția lui Dumnezeu” (In. 3, 3).

Potopul, Turnul Babel, chemarea lui Avraam, Tăierea împrejur, ieșirea din Egipt și trecerea prin Marea Roșie, Muntele Sinai și *Decalogul*, trecerea Iordanului și intrarea în țara făgăduinței (*Iosua*), începutul genealogiei regalității davidice (*Ruth* și *Booz*), zidirea templului lui Solomon, jertfa lui Ilie, dărâmarea templului și robiile repetate (diaspora), rezidirea templului și a Ierusalimului (*Neemia*), fenomenul profetic, etc., sunt tot atâtea repere de la care istoria o ia mereu de la capăt. Sistemul biblic nu este ciclic, aici nu se cunoaște teoria “eternei întoarceri” - dimpotrivă, există poruncă strașnică și repetabilă: “să nu vă mai întoarceți pe calea aceasta” (*Deut.* 17,16), ci mereu înainte și în sus, spre cetatea mântuirii din

⁴⁹ - “Că Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecul maicii mele... Cele nelucrate ale mele le-au cunoscut ochii Tăi și în cartea Ta toate se vor scrie; zi de zi se vor săvârși și nici una din ele nu va fi nescrisă” (verset 13,16).

muntele - Dumnezeu.⁵⁰ Principiul epectazei pauline, grefat pe cel anagenezic, alcătuiește mișcarea de fond a istoriei sfinte, în pelerinajul ei spre apogeu - Nașterea lui Dumnezeu în istorie și renașterea istoriei în Hristos, cu perspectivă veșnică.

În *Evangelhia a IV-a*, în dialogul de taină cu Nicodim, Hristos - încununarea anagenezelor epectatice - va desluși pentru exegeza istoriei, principiul dominant al iconomiei divine - anageneza transfigurată în $\alpha\upsilon\omega - \gamma\epsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ⁵¹ (*In.* 3,3). Ca și în cartea *Genezei*, actele săvârșite de Iisus, constituie de fiecare dată un nou început: “Acest început al minunilor l-a făcut Iisus în Cana Galileii și și-a arătat slava Sa; și ucenicii Săi au crezut în El” (*In.* 2,11). Cu fiecare minune (și în *Evangelhia a IV-a* nu avem decât minuni generice, creatoare), lumea își are început în actul săvârșit de Hristos pe această dimensiune anagenezică. Nu întâmplător, aceste momente care deschid veșnicia renașterilor creatoare, se grefează pe una din marile Sărbători ale vieții religioase de la Templu (cf. 5,1; 6,4; 7,2, etc.). Ori, sărbătoarea este timpul divin în istoria omului. Sau începutul apostolatului, precum și convorbirea cu femeia

⁵⁰ - “Ainsi l’histoire cesse d’être une succession d’événements qui va du passé au présent en direction linéaire et acquiert la dimension du futur, comme aussi une dimension verticale qui transforme l’histoire en événements charismatiques, en événements de Pentecôte” (Jean Zizioulas: *L’Etre Ecclésial, Labor et Fides*, Paris, 1981, p. 104).

⁵¹ - “Universul este antrenat către Duh, în largi perspective suitoare” (T. de Chardin - “*La Mystique de la Science*”, *Oeuvres*, 6, p. 220-221). Vezi și “...ne prefacem în același chip din slavă în slavă, ca de la Duhul Domnului”. (*II Cor.* 3,18).

samarineancă (cel mai înalt dialog divino-uman din istorie) au loc în preajma unei surse acvatică, ceea ce ne trimite la oceanul planetar original, din care Duhul lui Dumnezeu chema la vedere chipurile existenței (*Fac.* 1,2).

Această intenționalitate generală din substratul lingvistic biblic nu poate fi doar un procedeu stilistic artificial, ci mai degrabă este rezultatul logic și filologic al modului existențial biblic. Scriitorii sacri și mai ales Evanghelistul teolog nu construiesc un text, o cosmoteorie programată dinainte, ci, contemplând opera lui Dumnezeu în adâncimi profetice, notează în uimire *“ceea ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit - Cuvântul vieții”* (*I In.* 1,1).

În toate scrierile ioaneice, obsesia începuturilor este evidentă și definitorie. La el, nu se repetă nici o zi, nici un act, nici un cuvânt, nici o minune, etc.⁵² Ne aflăm continuu în zodia începutului - *εν αρχη*.

În concluzie, universul biblic (în speță, cel evanghelic) apare ca o pasăre Foenix, care arde necontenit ca să renască zilnic din cenușa unui apus în flăcări, de fiecare dată în chip nou (vezi și *II Petru* 3,12: *“Așteptând și grăbind venirea zilei Domnului, din pricina căreia cerurile luând foc, se vor nimici, iar stihiiile, aprinse, se vor topi!”*). Universul biblic (ca și cel din viziunea lui

⁵² - numai la Ioan întâlnim Cina euharistică suprem unică și originală și nu mimarea unui act de ritual pascal. De aceea expresia nedefinită: *“δειπνον γινόμενον”*, *“fără articol”*, nu denotă măncarea rituală a *pesah*-ului iudaic (Juan Mateos y Juan Barreto - *“El Evangelio de Juan”*, p. 585).

Heraclit) este pasional și proaspăt. Ai putea crede că se alcătuiește, paradoxal,⁵³ din flăcări și din rouă, componente prin excelență ale minunatului. Așa l-a văzut Ioan, ucenicul de flăcără (Βοάνεργης) și rouă, singurul deodată - și apocaliptic și evanghelic.

⁵³ - Aspectul paradoxal și uluitor al textului scripturistic, cu deosebire al *Noului Testament* este subliniat în chip pregnant de cei doi titani ai gândirii spaniole - Miguel de Unamuno și Jose Ortega y Gasset (vezi *Agonia creștinismului* și *En torno a Galileo*, p. 224).

Principiul testamentar

Cu cel de-al treilea aspect fundamental în *Scriptură*, ajungem în inima ontologiei biblice, unde vom contempla cu adevărat: “*cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit, și la inima omului nu s-au suit*” (1 Cor. 2,9).

Caracterul testamentar al actelor divine - atât al celor intratreimice cât și al creației - se impune cel mai puternic în toată teologia biblică. Terminologia esențială este evident testamentară, mai ales în segmentul profetic și în cel evanghelic. Expresia plenară și neînfruntată în acest sens este *Evangelia a IV-a*, unde asistăm la realizarea “cu putere” a unui “testament veșnic”, din textul și realitatea căruia se va inspira scriitorul *Epistolei către Evrei*: “*εὐαγγελίου διαθήκης αἰωνίου*” (13,20).

Creația pe baze testamentare - atât prima, dar mai ales a doua (παλιγγενεσία) - presupune o comuniune ființială între creator și creație - realitate înțelegătoare și înțeleasă în actul euharistic - sau ceea ce Mitropolitul Zizioulas numește “*ontologie comunială*”.

Momentul constitutiv al “primului Testament” (cf. *Evr.* 9,15) nu este Sinaiul, ci creația, iar pentru cel Nou este Cina. Sinaiul este doar un aspect văzut și particular, formal, pentru Testamentul genezic așa cum Golgota este pentru cel palingenezic. În textul creației, avem toată terminologia specifică încheierii unui testament cu cel ce moștenește pământul - omul, hărăzit lui de Stăpân, de Tatăl⁵⁴.

⁵⁴ - De unde rezultă că actul căderii afectează fondul testamentar al relației cu Dumnezeu; se falsifică termenii acestui testament, de către om, la inspirația perfidă a diavolului invidios și cupid.

În primul rând, trebuie să considerăm cu maximum de acuitate, ecuația “*Miel nevinovat cu al cărui scump sânge am fost răscumpărați - cunoscut înainte de întemeierea lumii*”, “*Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridică păcatul lumii*”, “*Mielul care stă în Sion*”, *A și Ω*, “*începutul și sfârșitul*”, “*cel dintâi și cel din urmă*” (1 Petru 1,19-20; In. 1,29; Ap. 1,8; 21,6; 22,13, etc.), terminologie care fixează cu o forță cosmică aspectul de jertfă - testamentar al creației și al mântuirii. *Epistola către Evrei* este tocmai acest comentariu, în viziune testamentară și jertfelnică⁵⁵, a celor două momente culminante - creația și mântuirea, *Geneza* și *Evanghelia*. Astfel jertfa testamentară a Fiului Tatălui “*care a creat cerul și pământul*”, nu apare ca un accident, fie el și eroic, ci ca ontologie a creației și a mântuirii, imprimându-i un caracter de veșnicie și de valoare infinită. Același Miel înjunghiat înainte de întemeierea lumii lucrează și creația și mântuirea, imprimând pecetea jertfei veșnice pe toată lucrarea Lui; de aceea afirmăm ontologia jertfelnic-testamentară a creației.⁵⁶

⁵⁵ - În această privință, a se vedea cartea Prof. Christos Vulgaris, *Η εν Χριστώ τελειωσις της Θείας Οικονομίας κατά την προς Εβραίους Επιστολήν*, Atena, 1988; și cea a Pr. Prof. Stelian Tofană, *Iisus Hristos Arhiereu veșnic - după Epistola către Evrei*, Ed. “Presa Universitară Clujeană”, 1996.

⁵⁶ - “Dezvoltând puțin această viziune e îngăduit să spunem: Fiul este, după Sfânta Scriptură, “Mielul lui Dumnezeu”. Mielul din veci al Tatălui, dar e un “Miel” jertfit. El e “preot” și e “jertfă de la întemeierea lumii”. De asemenea, și lumea, în El și prin El, e o jertfă nesfârșită, o ofrandă în fața Tatălui. Creația însăși este simbolic un “miel”. Și este “miel” atât în sensul că are și calitatea de “miel” și de “Fiu”, adică jertfă în fața Tatălui, deci ca permanent suș spre desăvârșire, spre înviere. Creația întreagă se mișcă

Atât în textul genezic cât și în cel palingenezic (*Evangelhia*), avem exprimări și formulări tipic-testamentare: “Și i-a binecuvântat Dumnezeu, zicând: Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul și-l stăpâniți...”; “Iată vă dau vouă iarba ce face sămânță de pe toată fața pământului și tot pomul ce are rod cu sămânță...”; “Poruncă dau vouă: Să vă iubiți unul pe altul”; “Precum l-ai dat stăpânire peste tot trupul, ca să dea viață veșnică tuturor acelor pe care Tu i-ai dat Lui”; “Iată v-am dat putere să călcați peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrășmașului...” (Fac. 1,28; In. 13,34; 17,2; Lc. 10,19, etc.).

Acestea și multe altele alcătuiesc în Biblie un cadru de testament veșnic cu clauze absolute. Așa cum în trupul omului, temelia ultimă se află în celula sangvină, în trupul testamentar al Bibliei, temelia ontică se află în sângele Mielului, *Ipostas*-ul jertfelnic al creației și al mântuirii.

Desigur, toată teologia biblică sesizează mai mult sau mai puțin acest lucru, însă cele două monumente ale teologiei creștine, întemeietoare ale onto-teologiei: *Evangelhia a IV-a* (numită și *Evangelhia Testamentului*) și *Liturghia Sfântului Vasile cel Mare*, crează în absolut această icoană ontică a misticii creștine.

Există încrustate pe canavaua Sfintelor Scripturi trei referate genezice: primul, la creația lumii și a omului (Gn. 1-2); al doilea, este referatul cristic al Cinei (In 13-

în același ritm cu Hristos, între cruce și înviere. Structurile creației sunt o oglindire a “Mielului jertfit”. (Preot Constantin Galeriu, *Jertfă și Răscumpărare*, București, 1973, p. 93).

17); iar al treilea, este anafora liturgică din inima creației teologice a Sfântului Vasile cel Mare. Aceasta din urmă este rezumatul teologic al celorlalte două momente și transcriem în întregime cele două pagini ale celui mai dens referat duhovnicesc asupra ontologiei euharistice creștine:

“Cel ce ești, Stăpâne, Doamne Dumnezeu, Părinte atotțiitorule Cel închinat, vrednic cu adevărat și drept și cuvenit lucru este pentru marea-cuviință a sfințeniei Tale, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți cânta, pe Tine a Te binecuvânta, Ție a ne închina, Ție a-Ți mulțumi, pe Tine a Te slăvi, Cel ce singur ești Dumnezeu cu adevărat, și Ție a-Ți aduce această slujbă duhovnicească a noastră, cu inimă înfrântă și cu suflet smerit; că Tu ești Cel ce ne-ai dăruit nouă cunoașterea adevărului Tău. Și, cine este în stare să grăiască puterile Tale, să facă auzite toate laudele Tale, sau să spună toate minunile Tale, în toată vremea? Stăpâne al tuturor, Doamne al cerului și al pământului și a toată făptura cea văzută și cea nevăzută, Cel ce șezi pe scaunul slavei și privești adâncurile, Cel ce ești fără de început, nevăzut, neajuns, necuprins, neschimbat, Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, al marelui Dumnezeu și Mântuitorului nostru, nădejdea noastră, Care este chipul bunătății Tale, pecete asemenea chipului, Care întru Sine Te arată pe Tine, Tată, Cuvânt viu, Dumnezeu adevărat, Înțelepciune mai înainte de veci, viață, sfințire, putere, Lumina cea adevărată, prin Care s-a arătat Sfântul Duh, Duhul adevărului, darul înfierii, arvuna moștenirii celei ce va să fie, începutul bunătăților celor veșnice, puterea cea făcătoare de viață, izvorul sfințeniei, de care toată

făptura cea cuvântătoare și înțelegătoare întărită fiind, Ție slujește și Ție pururea Îți înalță cântare de slăvire, că toate împreună slujesc Ție. Că pe Tine Te laudă Îngerii, Arhanghelii, Scaunele, Domniile, Începătoriile, Stăpânii-le, Puterile și Heruvimii cei cu ochi mulți; Ție Îți stau împrejur Serafimii cei cu șase aripi, care cu două își acoperă fețele, cu două picioarele, iar cu două zburând, strigă unul către altul, cu neîncetate graiuri, cu laude fără tăcere,..."

"Cântarea de biruință cântând, strigând, glas înălțând și grăind".

"Cu aceste fericite Puteri, Stăpâne, Iubitorule de oameni, și noi păcătoșii strigăm și grăim: Sfânt ești cu adevărat și Preasfânt, și nu este măsură măreției sfințeniei Tale, și drept ești întru toate lucrurile Tale; căci cu dreptate și cu chibzuire adevărată ne-ai adus toate; că zidind pe om, luând țărână din pământ, și cu chipul Tău, Dumnezeule, cinstindu-l, l-ai pus în raiul desfătării, făgăduindu-i întru paza poruncilor Tale viață fără de moarte și moștenirea veșnicelor bunătăți. Dar neascultându-Te pe Tine, adevăratul Dumnezeu, Care l-ai făcut pe dânsul și amăgirii șarpelui supunându-se și dat fiind morții pentru păcate, l-ai izgonit pe dânsul cu judecata Ta cea dreaptă, Dumnezeule, din rai în lumea aceasta și l-ai întors în pământul din care a fost luat, rândundu-i lui mântuirea cea din a doua naștere, cea întru însuși Hristosul Tău. Că nu Te-ai întors până la sfârșit de la zidirea ta, pe care ai făcut-o, Bunule, nici n-ai uitat lucrurile mâinilor Tale, ci în multe chipuri le-ai cercetat pentru îndurările milei Tale; prooroci ai trimis, minuni ai făcut prin sfinții Tăi, care au bineplăcut Ție,

din fiecare neam; grăitu-ne-ai nouă prin gura proorocilor, slujitorii Tăi, mai înainte vestindu-ne mântuirea ce avea să fie; Lege ne-ai dat spre ajutor; îngeri ai pus păzitori. Iar când a venit plinirea vremii, ne-ai grăit nouă prin Însuși Fiul Tău, prin Care și veacurile le-ai făcut. Care, fiind strălucirea slavei Tale și chipul ipostasului Tău și purtând toate cu cuvântul puterii sale, nu răpire a socotit a fi asemenea Ție, lui Dumnezeu-Tatăl, ci Dumnezeu fiind mai înainte de veci, pe pământ s-a arătat și cu oamenii a petrecut; și din Sfânta Fecioară întrupându-Se, S-a smerit pe Sine, chip de rob luând, făcându-Se pe Sine asemenea chipului slavei Sale. Că de vreme ce prin om a intrat păcatul în lume și prin păcat moartea, a binevoit Unul-Născut Fiul Tău, Cel ce este în sânurile Tale, Dumnezeule și Tată, să se nască din femeie, din Sfânta Născătoare de Dumnezeu și pururea Fecioara Maria, făcându-se sub Lege, ca să osândească păcatul în trupul Său, pentru ca cei morți întru Adam să învieze întru Însuși Hristosul Tău. Și viețuind El în lumea aceasta, dându-ne porunci de mântuire, scoțându-ne pe noi din rătăcirea idolilor, ne-a adus la cunoașterea Ta, a adevăratului Dumnezeu și Tată, agonisindu-ne pe noi Sineși popor ales, preoție împărătească, neam sfânt. Și curățindu-ne prin apă și sfințindu-ne cu Sfântul Duh, S-a dat pe Sine schimb morții, întru care eram ținuți, fiind vânduți sub păcat. Și pogorându-Se, prin Cruce, în iad, ca să plinească toate ale Sale, a nimicit durerile morții. Și înviind a treia zi și cale făcând oricărui trup la învierea cea din morți, că nu era cu putință a fi ținuți sub stricăciune Începătorul vieții, făcutu-S-a începătură celor adormiți, Întâi-Născut

din morți, ca să fie Însuși Începătorul tuturor într-o toate. Și suindu-Se la ceruri a șezut de-a dreapta slavei Tale într-o înălțime. Care iarăși va să vină ca să răsplătească fiecăruia după faptele sale. Și ne-a lăsat nouă, aduceri aminte de patima Sa cea mântuitoare, Acestea pe care le-am pus înaintea, după poruncile Lui. Că vrând să mergă la cea de voie și pururea pomenită și de viață făcătoare moarte a sa, în noaptea într-o care S-a dat pe Sine însuși pentru viața lumii, luând pâine în sfintele și preacuratele Sale mâini, arătând-o Ție, lui Dumnezeu-Tatăl, mulțumind, binecuvântând, sfințind și frângând”.⁵⁷

⁵⁷ - În anaforaua euharistică a Sfântului Vasile cel Mare, avem un tablou sinoptic al coabitării universului biblic cu cel liturgic, simbioză manifestă și interfecundă atât în Vechiul Testament dar mai ales în Noul. În felul acesta se depășește cu pas echilibrat, patristic-tradițional, falsa dilemă acuzată agresiv și necugetat de teologul biblic din Tessalonic, Petros Vassiliadis - pretinsa disonanță până la malformație, dintre “evenimentul mântuitor ca atare (recte *Evangelia*) și interpretarea acestui eveniment” - impas din care teribilistul gânditor, mai contemporan decât contemporaneitatea însăși, propune ieșirea pe “cale vizionară” spre teologia profetică și dinamică a viitorului, ieșire posibilă “numai prin reconsiderare radicală - “dincolo” de mistică și chiar de Euharistie - a priorității datelor biblice așa cum sunt ele, nu așa cum sunt interpretate. Este timpul să ne aventurăm dincolo de teologia patristică, înspre “agenda nerezolvată a teologiei ortodoxe: vasta zonă a premizelor biblice care formează baza credinței noastre” (*The Eucharist Perspective of the Church's Mission Today and Tomorrow*, ms., p. 5).

Ne pare rău dar Marele Vasile, care “gândea împreună cu Duhul Sfânt” (συνεσκεπτετο τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι - spune marele prieten Grigorie de Nazianz), i-a luat înaintea cu un mileniu și jumătate lui Vasiliadis. Tocmai aceasta este suferința actualității

Avem în acest minim text dar “*mai lat decât cerurile*” toată triadologia, cosmologia, hristologia, antropologia, anghelologia, soteriologia - într-un cuvânt, tot universul teologic al Bisericii de Răsărit, scăldat în sângele euharistic al Mielului.

Fără nici o îndoială, textele euharistice ale Sfântului Vasile cel Mare se nasc din adâncimile duhovnicești ale *Evangeliei a IV-a* și mai ales din referatul cristic de la Cină.

Începând cu referatul biblic al cosmogenezei euharistice,⁵⁸ și culminând cu testamentul euharistic al *Liturghiei* Sfântului Vasile cel Mare, decelăm în adâncimile insondabile ale abisului de lumină al misticii creștine, o succesiune testamentară și jertfelnică, într-o tensiune epectatică neînvinsă, cu vârfuri de revelație în Avraam, Sinai, Tabor, Sinoadele ecumenice, etc.

creștine astăzi: lipsa interpretării și exprimării în liturghie, nu doar retoric și academic, a universului evanghelic care se află mereu prezent - “astăzi”, în substratul existenței creștine autentice.

Binomul *Evangelie - daruri Euharistice* constituie substanța Prezenței de pe Sfânta Masă - “*cerul nou și pământul nou*” născute din oceanul sângelui Mielului. Mai actuală decât Prezența (cuprinsă între *Evangelie* și *Euharistie*) ce-ar putea să fie? “Dincolo” de acest ansamblu teologic nu se trece decât de o ascetă ca Maria Egipteanca cea care transfigurează iadul în topos al mântuirii, în univers euharistic. Și aceasta nu într-un birou din Tessalonic dotat cu toate facilitățile tehnice ultramoderne, ci în biroul lui Dumnezeu, în vastitatea pustiei și a cerului liber; iar ca studenți i-a avut pe îngeri care au avut ce învăța de la ea: cum poți să devii înger în trup (netrupescul este la îndemâna oricărui înger), pe calea ascetică a interpretării *ad litteram* a poruncii evanghelice: “*ia-ți crucea și urmează Mie!*”

⁵⁸ - “*Et le monde entier nous est présenté (dans le premier chapitre de la Génèse) comme la table d'un banquet universel offert à l'homme*” (A. Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Desclée, 1969, p. 9).

Ceea ce trebuie subliniat cu maximă atenție este aceea că, momentele amintite și cu deosebire cele trei texte fundamentale: referatul genesic, referatul evanghelic al Cinei și anafora euharistică a Sfântului Vasile cel Mare, nu sunt doar creații supreme ale Cuvântului, ci mai ales în ele și prin ele se crează realitățile exprimate în cadrul lor. A eluda aceste cuvinte creatoare înseamnă a nu realiza ceea ce ele anunță.⁵⁹ Chiar dacă ele s-au reluat cu fiecare om, cu fiecare zi, cu fiecare clipă, ele nu s-au

⁵⁹ - Vezi lipsa epiclezei din ritualul catolic - reduționismul de tip protestant al unui cult din care lipsește seva Duhului Sfânt. Reforma n-a făcut decât să ducă raționalismul reduționist până la capăt, anulând nu doar textul epicletic - mistic, vehicolul adecvat al Duhului Sfinților, ci și pe săvârșitorul însuși, rămânându-se la așa zisa "liturghia cuvântului". Apusul se blochează într-un zid al raționalismului aspiritual, anulând Cincizecimea.

Treimea este un cuvânt sterp, fiindcă acolo unde Papa este infailibil, "*Duhul Sfânt Care să conducă la tot adevărul*" este de prisos. Cuvântul smerenie în Apus este trecut în glosarele cu termeni arhaici, greu de explicat într-o lume superbă și perfectă. Ori, harul Sfântului Duh vine numai la cei smeriți (cf. *Lc.* 1,52). Cum oare ar putea să coboare Sfântul Duh într-un automobil blindat, printre gărzile de corp ale Infailibilului? Și, mai ales, la ce să vină?

Acest subiect, deja dureros al teologiei apusene, este subliniat de marii teologi ruși - Lossky, Florensky, Evdokimov, Florovsky și alții, dar, mai recent, se aud tot mai multe glasuri ale unor teologi apuseni, clamând starea de apăsătoare aspiritualitate care mistuie rărunchii creștinătății actuale, moderne și mai ales hipermodernizate.

Ne aflăm în perioada teologiei decadente în care nu se mai crează nimic original și nou, ci doar nesfârșite comentarii și speculații la un corpus teologic venerabil, încheiat definitiv cu Sfântul Grigorie Palama, ultimul creator, în Duhul Sfânt din universul teologic, în sensul lui Θεου - λόγος.

repetat (în sens de automatism) niciodată, ci cu fiecare rostire în duhul lor original, se crează neconținut realitatea vie și proaspătă⁶⁰ cuprinsă în ele: *“Tu ești Fiul Meu, Eu astăzi Te-am născut”*. În cadrul lui “astăzi”, perfectul *“Te-am născut”*, nu indică un timp revolut, încheiat, ci o realitate împlinită, în fața căreia nu mai încap nici o ezitare; este vorba de realități ale credinței, dincolo de discursul omenesc al unei certitudini apodictice, dintr-un univers aristotelic, construit.

Aspectul creator și generator al realității exprimate pe care îl are cuvântul sfintelor grăiri duhovnicești este evidențiat în multe locuri din *Scriptură* ori din *Tradiție*. Amintim doar câteva sublinieri în acest sens: în referatul creației, alternanța verbală *“a zis”/“s-a făcut”* este schema fundamentală a cosmogenezei biblice: *“Și a zis Dumnezeu: Să fie lumină... Și a zis Dumnezeu: Să fie o tărâie prin mijlocul apelor... și a fost așa.”* (Fac. 1,2 și urm.).

În scena binecuvântării lui Isaac, furată de către Iacob, se revelează toată adâncimea tainei cuvântului creator în cosmoteoria biblică. Textul este cutremurător, fără egal în toată spiritualitatea lumii: *“Atunci s-a cutremurat Isaac cu cutremur mare foarte (tocmai el care rămăsese foarte senin în tentativa jertfirii lui pe muntele Moria) și a zis: Dar cine-i acela care a căutat și mi-a adus vânat și am mâncat de la el înainte de a veni tu (Isav) și l-am binecuvântat și binecuvântat va fi?... Și a*

⁶⁰ - “Memorialul” liturgic suprimă trecutul revolut, face actuală totalitatea istoriei și o poartă în fața Tatălui, o introduce în dimensiunea prezentului care actualizează ceea ce se află înainte și după. În “memoria” Tatălui totul este *“prezent, actual, fremătând de viață”* (Paul Evdokimov, *Vârstele Vieții Spirituale*, 1993, p. 212).

zis Isav către tatăl său: *Tată, oare numai o binecuvântare ai tu? Binecuvintează-mă și pe mine, tată! Iar Isaac tăcea*” (Fac. 27,33 și urm.). Cuvântul creator, onto-logia sau εὐ-λογία este unică și irepetabilă, este permanentă veșnică, prezență continuă, valoare indelebilă. “*Căci cuvântul lui Dumnezeu e viu și lucrător.*” (Evr. 4,12).

În finalul celei mai aprige dispute teologice din Scriptură, Iov afirmă același lucru - întruparea invincibilă a gândului divin în fapte minunate: “*știu că poți să faci orice și că nu este nici un gând care să nu ajungă pentru Tine faptă.*” (Iov 42,2).

Conturarea încă și mai elocventă a cuvântului în trup de minune, se va realiza deplin în *Noul Testament*, culminând, desigur, cu evenimentul divin al Întrupării Cuvântului în persoana lui Iisus Hristos⁶¹.

Realitatea faptică a cuvântului cristic este notată de evanghelist atunci când notează eficacitatea propovăduirii lui Hristos: “*Căci El vorbea ca unul care avea putere și nu precum cărturarii și fariseii*” (Mt. 7,29; Lc. 4,32; In. 7,46).

Puterea cuvântului divin este intuită chiar și de anumiți “harismatici” dintre neamuri, exemplul cel mai

⁶¹ - Înfăptuire la care contribuie, pe lângă hotărârea divină “*cea mai înainte de veci*” și credința vie a Fecioarei în cuvântul acestei hotărâri, anunțată de arhanghel: “*Fie mie după cuvântul Tău!*” Pentru această putere de credință în cuvântul lui Dumnezeu, Elisabeta va spune Mariei: “*fericită este aceea care a crezut că se vor împlini cele spuse ei de la Domnul*” (Lc. 1,38,45). Este fericirea co-creatorului în fața creației Cuvântului.

cunoscut fiind cel al sutașului, al cărui slujitor era bolnav și care, venind la Mântuitorul, îi cere să trimită "*Cuvântul Său în casa lui și se va vindeca sluga mea*"; (în fața unei astfel de intuiții rămâne uimit însuși Cuvântul, exclamând cu bucurie mare: "*Zic vouă că nici în Israel n-am aflat atâta credință*") (Lc. 7,6-9).

Același "*cuvânt cu putere multă*" este invocat și de preotul slujitor, în timpul Sfintei Liturghii, "*spre plinirea Evangheliei iubitului Fiu, Domnul nostru Iisus Hristos*", iar eotinala a IX-a, referindu-se la "*pescuirea minunată*", notează aceeași idee ce traversează Scriptura de la un capăt la altul - "*și s-a făcut cuvântul faptă îndată*". Toate acestea și multe altele dovedesc aspectul testamentar al cuvântului sfânt, un legământ întemeiat pe credincioșie, pe "*credința lucrătoare prin iubire*" (πιστις δι' αγάπης ενεργουμένη - Gal. 5,6).

Dar momentul testamentar-liturgic (adică iubitor) central al acestei prefaceri cuvântătoare este *Evanghelia a IV-a*, cu deosebire cap. 6⁶² - marele cuvânt euharistic și

⁶² - Cap. 6 este eminamente și tulburător euharistic (cf. vers. 60) dar capitolele 13-17 alcătuiesc universul doctrinar-cuvântător, Testamentul de cuvânt din care se va întruchipa Trupul mistic al Mielului-Pâine. (Nu întâmplător, în Joia Mare, se aduc la biserică, miei de aluat, care se așează în Sf. Altar, sau se vor tăia pentru pască).

Cap. 6 este anunțul profetic al instituirii Euharistiei - instituire formulată ca atare la sinoptici (Mt. 26,26-28 și textele paralele). Spre deosebire de aceștia, care prezintă instituirea Euharistiei doar în cadrul cel mai intim și mistic al Cinei, Ioan are curajul să ne prezinte, în cap. 6, o decretare a instituirii euharistice în agora (asemeni Vechiului Legământ pe Sinai). Paralelismul și similitudinile dintre cele două momente testamentare sunt uluitoare: în ambele situații avem două etape

capitolele 13-17 - marea cuvântare de la Cină, în cadrul și din trupul căreia se va înfăptui prima euharistie, ca fenomen iconomic-creștin, permanență și esență a civilizației cristice în istorie - Biserica sau Împărăția Duhului Sfânt.

La Cina cea de Taină, mai mult ca oricând, Fiul lui Dumnezeu - Fiul Omului, este "*Cuvântul care s-a făcut trup*" (In. 1,14), este "*a zis*" și "*s-a făcut*", este cuvânt creator și Creație euharistică - Facere și Prefacere, în acest adânc al "*tainei celei din veac ascunse și de îngeri neștiută*" peste care "το πνευμα Θεου επεφερετο", zămisliind neîncetat chipurile infinite ale Ființei.

Toată aura cuvântătoare din capitolele 13-17, înconjoară momentul înfricoșător al prefacerii, clipă de fulger divin care, așa cum am sugerat mai sus, trebuie localizat între capitolul 14 - capitol care epuizează teologic revelația Sfintei Treimi - și capitolul 15, care debutează cu aspectul teologiei comuniunii, teologhisire predilectă profeților, grefată pe trupul viței de vie (vezi Is. 5,1-7), simbolul cel mai familiar Împărtășirii. Recurgerea *ex abrupto* la acest aspect euharistic - *comunial*, fără nici o pregătire sau coerență ideatică (necum

distincte ale actului testamentar: o introducere generală în actul respectiv, în auzul și văzul întregului popor (Ex. 19-20; In. 6), fiindcă chemarea la mântuire nu este elitistă, ci universală. În faza a doua, din pricina riscului mortal pe care îl comportă impactul cu divinitatea (cf. Ex. 33,20) pentru un popor nepregătit cum se cuvine pentru înțelegerea marelui "*pogorământ divin*" (cf. Ex. 20,20; In. 6,38) se crează o reprezentanță a neamului - Moise și, respectiv, cei doisprezece apostoli (mai precis unsprezece, după eliminarea ultimului nevrednic pentru Cină, Iuda).

literară), precum și mențiunea din vers. 3: “*acum voi sunteți curați, pentru cuvântul (sau prin cuvântul) pe care vi l-am spus*” - pledează cu putere pentru acest topos promordial-euharistic. Formula care fixează actul în sine, echivalentă cu cea consacrată de la sinoptici (Mt. 26,26-28 și textele paralele), este versetul 31, care constituie un adevărat semnal al actului decisiv - prefacerea euharistică: “*Dar ca să cunoască lumea că Eu iubesc pe Tatăl și precum Tatăl Mi-a poruncit așa fac*”.⁶³

Iubire, poruncă, ascultare - o treime terminologică fundamentală, din care se zămislește esența corpus-ului doctrinar al creștinismului⁶⁴, Sf. Euharistie, o

⁶³ - A se observa binomul cunoaștere-iubire, constitutiv vieții veșnice, euharistiei cerești (cf. In. 13,1; 17,3)

⁶⁴ - Cina de Taină, sub aspectul ei contemplativ, este creația Noului Testament, care, la rândul ei, va crea întreaga teologie ulterioară. Textul Cinei este atât de concentrat și de încărcat de teologie încât este aproape imposibil să deschizi o breșă, în vederea unei necesare spațializări din interior, pentru a crea perspectiva unei contemplații sau, mai precis, a unei speculații teologice. La Ioan, întâlnim Evanghelia în persoană, fiindcă aceasta nu este o noțiune abstractă, ci evenimentul Hristos, “*plinirea vremii*”. De aceea, vom întâlni mereu, în Evanghelia a IV-a, o definiție personală și o adresă vie: “*Eu sunt pâinea vieții; Eu sunt lumina lumii; Eu sunt calea adevărul și viața; Rămâneți în Mine și Eu în voi; Eu sunt în Tatăl și Tatăl este în Mine...*” etc. Între tine și Evanghelia a IV-a, nu există un spațiu obiectiv și obiectivant, ci ești asediat din toate părțile de evenimentul divin, de Eu-l christic. Datorită acestei scrieri vii (singura în lume), creștinismul nu cunoaște nostalgia. Raiul pierdut în urmă ne este pus în față, la distanță de o epectază; este un transfer de tip avraamic, de la nostalgie la făgăduință, spre eshatologic. Este memoria transformată în profeție: “*aceasta să faceți întru pomenirea Mea!*” - la distanță de un orizont (vezi Nebo - Țara

terminologie eșuată în momentul central al primei creații - Adam confruntat cu pomul cunoașterii. (A se compara *Fac. 2,17 - cunoașterea spre moarte* cu *In. 17,3 - cunoașterea (θεογνωσία) ca viață veșnică*).

Dacă nu interpretăm astfel lucrurile, discursul Mântuitorului, începând cu versetul 31 și continuând cu cap. 15, ar fi cel puțin incoerent și absurd. Numai înțelesul duhovnicesc euharistic salvează și situația derutantă a îndemnului "*sculați-vă să mergem de aici*" (14,31 final) a cărui realizare se produce, dacă ar fi să-i dăm un sens material, abia la începutul cap.18. "*Ridicarea din cele de aici*" se referea la prefacerea euharistică, atât a universului material (pâinea și vinul, ridicate la gradul îndumnezeirii), cât mai ales a celui uman, îndumnezeirea omului prin împărtășirea mistică. Este vorba de mutație și nu de mutare. Altfel riscăm să spargem rotunjimea și integritatea dumnezeiască a actului mistagogiei euharistice, plasând partea a doua a Cinei

Făgăduinței), acea prezență mereu egală cu prăpastia dintre tine și ea, absența ca ontologie.

Scriitorul sacru - Sfântul Ioan Teologul - cel care construiește acest edificiu culminant al universului creștin, odată strecurat în interiorul lui, devine evanescent, se face el însuși materie difuză în conglomeratul mistic al texturii, încât este imposibil să-i descoperi planul arhitectonic și ingineria constructivă. Avem aici cu adevărat imaginea cea mai intensă a infinitului, cu centrul pretutindeni și margini nicăieri, cu un prezent continuu, fără început și fără sfârșit, un timp pur de dincolo (sau de dincoace) de istorie. El reușește, mai mult decât oricare alt scriitor sacru să facă, din evanghelia sa, dar mai ales din episodul Cinei (13-17), o autobiografie cristică scrisă de Duhul Sfânt, aflat perihoretic în Iisus Hristos; Ioan este doar "*mâna Scriitorului ce scrie*".

euharistice (cap. 15-17) undeva pe drum sau în grădină, aspect care nu se potrivește deloc cu modul tainic și intim al revelației creștine în general și al mistagogiei euharistice în special. *Topos*-ul Cinei euharistice nu poate fi nici spart, nici mutat, nici diluat, nu poate fi vărsat în afara “sânului” iubirii Tatălui - aici, foișorul Cinei, același cu cel de la Rusalii - fără riscul căderii în haos și în risipire. Dincolo de *topos*-ul Cinei începe teritoriul amenințător al “*stăpânitorului acestei lumi, care nu are nimic în Mine*”⁶⁵ (cf. *In.* 14,30). Dincolo de pârâul Cedrilor începe Golgota, jertfa sângeroasă, aspectul tragic al dramei mântuitoare, locul absenței lui Dumnezeu (*Elohi, Elohi, lamah, sabahtani* - *Mt.* 27,46), suprema suferință, conform exegezei patristice, “*întunericul cel mai din afară*”, noaptea în care, ieșind de la Cină, intră Iuda, “*cel ce L-a vândut pe Domnul*” (cf. *In.* 13, 30). Timpul și spațiul fac parte integrantă din trupul Cinei, participă la drama mântuirii, cu toată acuitatea⁶⁶

⁶⁵ - Auguste Sabatier semnalează că prepoziția greacă *εν* marchează totdeauna o comuniune mistică “indéfinissable” (*Paul*, p. 56). Încă și mai semnificativ, Origen notează: “Εχει δε επιχαρι εις ωφελειαν τοπος ευχης, το χωριον της επι το αυτο των πιστευοντων συνελευσεως, ως εικος, και αγγελικων δυναμεων εφισταμενων τος αθροισμασι των πιστευοντων και αυτου του Κυριου και Σωτηρος ημων δυναμεως δη δε και πνευματων αγιων...” (Περι ευχης; 31,5) (P. G. 553 B).

⁶⁶ - Afirmația “*înglobării*” în trupul Cinei euharistice a tuturor “universalităților” o putem sprijini pe viziunea specifică a Sf. Maxim Mărturisitorul, viziune expusă amănunțit în “*Mystagogia*” sa. În acest sens, Părintele Stăniloae notează, în introducerea sa: “Sf. Maxim dovedește caracterul ontologic al mișcării tuturor către

(cf. *Rm.* 8,21), sunt, după cum ne încredințează Immanuel Kant, “*forme ale contemplației*”. Locul și timpul Cinei sunt, și ele, însăși Cina. Ca și cuvintele de la Cină - pâinea “*ieșită din gura lui Dumnezeu cu care va trăi omul*” (cf. *Lc.* 4,4). Dacă la Naștere, trupul lui Hristos se zămislește “*de la Duhul Sfânt*” și din sângele preacurat al Fecioarei (*Simbolul Credinței*), Hristosul euharistic se va “*zămisli*” (“*preface*”) din cuvânt, loc, timp, simțire, lumină, etc., tot de la Duhul Sfânt, săvârșitorul Sfintelor Taine, El fiind Tainicul. Aici, spre deosebire de prima creație unde “*se purta pe deasupra adâncului*”, se va afla în inima tuturor lucrurilor, “*ca un suspin născut*” al “*împreună șederii cu Dumnezeu*” și în Dumnezeu, după cum ne încredințează Sf. Maxim Mărturisitorul, în comentariul său liturgic, amintit mai sus.⁶⁷ Asemenea și Fer. Augustin scrie: “*Există deci un*

Dumnezeu” (p.72), din această mișcare făcând parte și “*η πράξη του ομιλεῖν*” și “*toate cele pe care le exprimă cuvântul*” (p. 101). Imaginea de “sân” a Tatălui (a Bisericii), al cărei început real se află în Cina din foișorul din Ierusalim este confirmată de viziunea Sf. Maxim care, în capitolul “Πως τε και ποιω τροπω εικων εστι και τυπος Θεου η αγια Εκκλησια” (“*Cum și în ce mod este Biserica icoană și închipuire a lui Dumnezeu*?”), spune: “*Dumnezeu unește, prin pronia Sa, lucrurile între ele și pe acestea cu Sine Însuși, pe cele inteligibile și pe cele sensibile, ținându-le împreună în jurul Său pe toate, El fiind pentru toate cauză și principiu și finalitate, și le face să se îngăduie una cu alta în tensiunea lor către Dumnezeu, Care este principiul relației. Deoarece totul în toate este Dumnezeu*” (Μυσταγωγία - Atena, 1973, p. 106).

⁶⁷ - “Orice suflet, când prin harul Sfântului Duh și prin osteneala proprie, va putea să le unească și să le adune pe acestea la un loc - și într-un cuvânt - când va putea preface în unitate cele zece elemente ale

mod al descoperirii interioare a lui Dumnezeu, lucru necunoscut ateilor care nu au nici o arătare a lui Dumnezeu Tatăl și a Sfântului Duh. Despre Fiul poate că au primit oarece arătare, dar numai în trup” (Fericitul Augustin, Sermo 13,121).

Desigur, *topos*-ul iconomic al zămislirii-prefacere sunt elementele euharistice ale binecuvântării divine creatoare - pâinea și vinul, dar cuprinderea acestei mișcări a prefacerii este cu adevărat universală, o panontologie, participantă la evenimentul înfricoșător al transfigurării euharistice, transfigurarea eshatologică deplină, ce se află pe treapta cea mai de sus a migrării tuturor lucrurilor dinspre nimic spre Dumnezeu, imagine globală a creșterii universului în lumină, surprinsă de marii mistici vizionari - Sf. Dionisie Misticul, Sf. Maxim Mărturisitorul, Sf. Simeon Noul Teolog, Sf. Grigore Palama, etc., viziune duhovnicesc-transformistă, surprinsă și tratată exhaustiv de comentatorul Sf. Maxim Mărturisitorul - Hans Urs von Balthasar, în opera sa monumentală *Kosmische Liturgie*⁶⁸.

sale (rațiunea, cugetarea, judecata, înțelepciunea, lucrarea, contemplația, virtutea, cunoașterea, credința și aducerea amintemoria), atunci și el însuși se va uni cu bunul și adevăratul Dumnezeu. Cel Unul și singurul adevărat”. (Mystagogia, p. 147).

⁶⁸ - *Das Weltbild Maximus des Bekenners*. Pentru cine dorește să cerceteze o sinopsă a operei marelui teolog contemporan, un ocean de gândire ortodoxă, cuprins între “cruce” și “slavă”, pe lângă o bibliografie impresionantă, poate cerceta cu folos lucrarea voluminoasă *Descensus Dei - Teologia della Croce nell'opera di Hans Urs von Balthazar* semnată de Mauro Johri, Roma, 1981. Redăm un citat din cartea respectivă, cu privire la modul de abordare teologică (dialectic și paradoxal) al ilustrului teolog apusean: “*Agli*

Rezumatul (la fel de exhaustiv) al acestui proces universal al îndumnezeirii este realizat de Sf. Vasile cel Mare, în opera fundamentală și esențială a spiritualității creștine - *Sfânta Liturghie*, prin care lucrarea euharistică de la Cină, cu toată bogăția ei cuvântătoare, se perpetuează “*până la sfârșitul veacurilor*” (Mt. 28,20).

Dacă insistăm atât de mult asupra cuvântului dumnezeiesc, o facem tocmai pentru a demonstra “*cu putere multă*”, că *Evangelia a IV-a*, cu deosebire textul *Cinei*, nu este doar o relatare⁶⁹ despre întemeierea Euharistiei, nu este un text oarecare, supus metodei

occhi di Balthazar tale opposizione o struttura (dialettica e paradosso) riflette la presenza della figura della croce impressa profondamente nella struttura stessa dell'essere contingente. Lo sbaglio compiuto dai rappresentanti dei due miti in questione è stato quello di aver considerato questa struttura e la conseguente situazione dell'uomo come se fosse un dato assoluto, mentre il suo significato a partire dalla distinzione fondamentale fra essenza e esistenza, sarebbe piuttosto quello di una radicale apertura dell'essere finito su Dio” (Negli Scritti Filosofici, p.127).

⁶⁹ - Trebuie consemnat, în acest context, că în *Evangelia a IV-a*, - nu avem nici o parabolă, ceea ce ne arată că aici avem doar acel cuvânt “*care se face îndată faptă*” și nu aspectul indirect, parabolic, cuvântul ca sugestie. În consens cu această afirmație, profesorul Agurides scrie următoarele: “*Spusele (Sfântului Ioan) nu au numai rolul de a descrie viitorul ci și de a dovedi, cu cuvintele autentice ale Scripturii, realitatea viitoare care a devenit predică profetică eshatologică în Biserică*” (Savvas Agurides, “*Comentariu la Apocalipsă*”, traducere Constantin Coman, București, 1997, p. 190).

Un mare scriitor francez (Jean Genet), recunoscut pentru indiferentismul său religios, recunoaște cu glas mare că “*singura operă care nu-și pierde nimic din vigoare, de două mii de ani, este Euharistia (respectiv - La Messe)*”.

istorico-criticiste pentru a demonstra sau (cel mai adesea) pentru a infirma autenticitatea lui literară, ci este chiar trupul Cuvântului care, (și din care) se întemeiază Euharistia, în primul rând. (*Μη τυπος αλλα πραγμα θυσιας η τελετη*) - strigă Nicolae Cabasilas, în *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*).

Prin extensiune, Cuvântul sfânt, atât în Scriptură cât și în Tradiție, este “*cuvânt lucrător*”, “*cuvânt cu putere multă*” și nu doar relatează un fapt, ci prin el, în clipa rostirii (fie la Cină, fie la oricare Sf. Liturghie de două mii de ani) “astăzi”-ul divin “*se face*” ceea ce “*se zice*”.⁷⁰

În felul acesta, *Evangelia a IV-a*, textul Cinei, numit spontan în spiritualitatea creștină greacă, “*το ευαγγελιον της Διαθηκης*”, este chiar Testamentul Euharistic, întemeietor al civilizației liturgice, testament rescris de Sf. Vasile cel Mare, lucrător și prezent în

⁷⁰ - Este demn de reținut expresia referitoare la aspectul efectiv-lucrător al cuvântului evanghelic în rugăciunea finală (a 8-a) de la Sf. Maslu: “*nu pun mâna mea cea păcătoasă peste capul celui ce a venit la Tine... ci pun mâna Ta cea tare și puternică ce se află în această Sf. Evanghelie*”. În același sens, Părintele Stăniloae notează: “*Biserica, ținând seama de conținutul real al cuvintelor de la Cina cea de Taină, o consideră pe aceasta ca chip al Euharistiei; Cina cea de Taină este în mod principal și propriu prima Euharistie*” (*Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, p. 85). Așa se explică și faptul că Sfinții Părinți (cu deosebire - cei răsăriteni) nu teologhiseau nimic în afara Scripturii. De aceea și opera lor teologică este o continuare a creației în universul creștin - aspect sugerat cel mai pregnant în *anafora*-ua Sf. Vasile cel Mare. Scriptură și Tradiție (patristică) sunt cele două mâini ale Cuvântului creator, testamentar.

fiecare liturghisitor al Cuvântului, *“ieri, astăzi și în veac”*, (*“carele pururea se junghie pentru noi”*- *Can. Sfintei Împărtășiri*, cântarea 9 - *αει σφαιαζεται*).

Euharistia, actul tainic central în Scriptură și mai ales în Evanghelie, cuprinde în ea pe Dumnezeu-Treime, pe îngeri, pe oameni, universul văzut și pe cel nevăzut, este ontologie comunială așa cum este definită insistent de Mântuitorul la Cina cea de Taină: *“Rămâneți în Mine și Eu în voi”*; *“Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi; rămâneți întru iubirea Mea”*; *“Eu pentru aceștia mă rog; ...pentru cei pe care Mi i-ai dat, că ai Tăi sunt. Și toate ale Mele sunt ale Tale și ale Tale sunt ale Mele și M-am proslăvit întru ei”*; *“Acela (Duhul) Mă va slăvi, pentru că din al Meu va lua și vă va vesti. Toate câte are Tatăl ale Mele sunt; de aceea am zis că din al Meu ia și vă vestește vouă”*.

Individualismul nu-și află loc în spațiul sacramental, de unde și expresia liturgică: *Tatăl nostru*; sau *“și ne dă nouă cu o gură și cu o inimă”*, etc. *Mântuire individuală este o contradicție în termeni*. *“Se sauve qui sauve”* (Soloviev).

Tot din *Evanghelia a IV-a*, înțelegem că această sinontologie (*“ontologie comunială”*) divino-umană nu este o realizare accidentală în timp, ci ea constituie modul veșnic al ființării (*“Miel înjunghiat înainte de întemeierea lumii”*, *“după chip și asemănare”*, *“Testament veșnic”*), dar, din pricina păcatului, care doar el este accident, nu a reușit să se manifeste ca atare și de aici întreaga tribulație a istoriei revelației și a teognosiei, adică lungul proces al cunoașterii acestei realități testamentar-ontologice, cunoaștere împlinită în Iisus

Hristos, al cărei efect este viața veșnică (*In.* 17,3), partea a doua a “*testamentului veșnic*” sau veșnicia ca finalitate fericită.

Prin această precizare asupra aspectului creator al Cuvântului (al Evangheliei), mai ales în Sf. Euharistie și în Sfintele Taine - momentele testamentare cele mai concentrate - demonstrăm că întreaga taină a lui Hristos - Creștinismul - nu este doar o religie,⁷¹ ci este creație minunată, dintotdeauna și nu poate fi comparată cu celelalte religii, în special cu cele de mistere (grecești sau orientale) cu care au vrut să-l confunde detractorii lui Hristos din toate timpurile (“*lumea nu poate să-L primească - Duhul Adevărului*”).⁷² Ortodoxia nu-și are loc într-o istorie a religiilor (nici nu s-a scris așa ceva în Ortodoxie) fiindcă, de fapt, creștinismul crează istoria și

⁷¹ - În sprijinul afirmației noastre, a se vedea și textul de la *Lc.* 2,49: “*De ce era să Mă căutați (în Templu)? Oare nu știți că întru cele ale Tatălui Meu trebuia să fiu?*” Ori Tatăl, în Simbolul credinței, este “*creatorul tuturor celor văzute și nevăzute*”.

⁷² - “*Apologeții creștini se temeau de eventuala “concurență” a religiilor de mistere, deoarece vedeau în ele o imitație diabolică a “euharistiei”. Justin (Apol., 66) învinovățea pe “demonii răi” care instituiseră folosirea sacramentală a pâinii și a apei. Tertulian (De praescr., 40) vorbea despre “oblația pâinii”. Este dificil de precizat dacă asemenea ospete constituiau o masă sacramentală sau dacă ele semănau mai degrabă cu banchetele rituale destul de comune în epoca imperială. Cert este însă, că ele imitau un model divin... erau denunțate ca imitații diavolești ale euharistiei” (Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 319). După expresia fericită a lui Henri Bergson, acestea nu erau decât “imitații anticipate” ale creștinismului, asemănări îndepărtate. Numai sensul creaționist al mistagogiei cristice poate defini caracterul original și inimitabil al lucrării Fiului, care venise “să fie întru cele ale Tatălui Său” - Creatorul (cf. *Lc.* 2,49).*

nu invers. În aserțiunea *“rămâneți în Mine... căci fără de Mine nu puteți face nimic”* (In. 15,5), mai mult chiar decât aspectul *“viu și lucrător”* al cuvântului, se afirmă rolul de creator, mai exact de co-creator al omului împărtășit de Dumnezeu. Avem aici o continuare, aplicată în practica vieții liturgice, a celei mai teribile afirmații antropologice: *“Dumnezei sunteți, și toți fii ai Celui Preaînalt”* (Ps. 81,6; In. 10,34). Manifestarea creatoare a lui Dumnezeu și a omului este creația din iubire, creația euharistică, jertfa iubirii ca testament⁷³ neclintit,

⁷³ - O întrebare concretă asupra sensului testamentar al revelației biblice ar fi aceasta: în ce constă averea pe care o moștenește omul de la Dumnezeu? Un prim element al unei moșteniri prețioase este formula ontologiei umane: *“după chip și asemănare”*. Dar se poate merge și mai departe; bunăoară în formula *“Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac, al lui Iacov, Dumnezeul părinților noștri”*, nu trebuie să înțelegem că aici Dumnezeu se recomandă ca stăpân (tiran) al strămoșilor, ci mai degrabă ca *“partea lor de moștenire”*, avuția lor cea mai aleasă. Profetii care nu obosesc în a revela acest aspect testamentar în relația Dumnezeu - Israel și, prin extensiune, Dumnezeu - om, avertizând că, prin idolatrie, omul își poate pierde moștenirea lui veșnică, pe Dumnezeul părinților săi. Putem vorbi, așadar, de o adopție reciprocă: Dumnezeu îl înfiază pe om (*“fii în Fiul”*) iar omul credincios îl adoptă pe Dumnezeul cel adevărat - Θεός πατήρ - ca pe comoara lui cea mai de preț, în favoarea căreia *“vinde tot ce are, și cumpără țarina”* în care se ascunde respectiva comoară (Mt. 13, 44).

De altfel, titulatura binară cristică, Fiul lui Dumnezeu - Fiul Omului spune totul, în ceea ce privește aspectul adoptiv, reciproc testamentar, iar imaginea dreptului Simeon primind în brațe pe Dumnezeu Fiul ne încredințează deplin asupra acestei realități minunate (Lc. 2,28 și urm.). Cât privește clauza jertfelnică a acestui testament, rămâne punctul cel mai dilematic, a cărui elucidare se amână mereu și care elucidare rămâne apanajul celor înduhovniciți: *“În privința aceasta - spune Sfântul Pavel - avem multe de vorbit și*

lucruri grele de tâlcuit de vreme ce v-ați făcut greoi la auzit” (Evr. 5,11). În acest punct, se recurge la teologia apofatică, la “Golgota cunoașterii” (“Γολγοθα της νοησεως” - Arhim. Βασσιλε Εισοδικον, p. 9). Același lucru îl spune și Mântuitorul la Cina jertfei celei de taină: “încă multe am a vă spune, dar acum nu puteți să le purtați”. Esențialul tainic se amână pentru epoca Duhului: “Iar când va veni Acela, Duhul Adevărului, vă va călăuzi la tot adevărul (In. 16,12-13). De fapt, dacă luăm bine aminte, finalitatea esențială și majoră a Scripturii este tocmai “venirea Duhului”, făgăduința cea mai înaltă și mai fericită: “în zilele acelea voi turna din Duhul Meu peste ei și îmi vor fi fii și fiice, zice Domnul Atotțiitorul”. Deci este Duhul înfierii dar nu mai puțin al adopțiunii părintești, fiindcă acest Duh “va striga în inimile noastre: Avva - Părinte” (Gal. 4,6).

“Vină darul, treacă lumea” (Învățătura Apostolilor; a se compara cu apuseanul *fiat justitia, pereat mundus*). Dar această clauză testamentară esențială nu se realizează decât prin jertfă (“vinde sânge și ia Duh” - va striga un Avva din pustie) așa cum lămurește Mântuitorul pe ucenici la Cină: “căci dacă Eu nu mă voi duce (în sensul morții jertfelnice), Mângâietorul nu va veni la voi” (In. 16,7).

Aceeași concluzie o aflăm și în finalul Liturghiei Sf. Ioan Hrisostom: “Învrednicește-ne să ne împărtășim cu cuget curat, cu cereștile și înfricoșătoarele Tale Taine, ale acestei sfinte și duhovnicești mese... spre împărtășirea cu Sf. Duh, spre moștenirea împărăției cerurilor...”

“Și ne învrednicește pe noi, Stăpâne, cu îndrăznire fără de osândă, să cutezăm a Te chema pe Tine Dumnezeu cel ceresc TATĂ - și a zice!”; “Am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc”; “Căci care este rezultatul și urmarea patimilor, învățaturii și faptelor Mântuitorului? Nimic altceva decât venirea Sfântului Duh în Biserică” (Nicolae Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, București, 1989, p. 86). Aflăm aici toată terminologia specifică unui testament veșnic: făgăduință, moștenire, jertfă, înfiere, adopțiune, Duh, Împărăție, etc. Aspectul testamentar-creator al Cinei și al Euharistiei este mai mult decât transparent și, de aici, bucuria negrăită pe care o moștenim cu fiecare participare la acest festin al Împărăției.

întemeiat pe cuvântul mai durabil chiar decât cerul și pământul (cf. *Mc.* 13,31).

În săvârșirea liturgică, omul Îl moștenește pe Dumnezeu în ceea ce are El specific: puterea creatoare, puterea iubirii; de aceea, Mântuitorul îi confirmă pe ucenici în această lucrare de care se înfricoșează și îngerii, atunci când le spune: "*cel ce crede în Mine va face și el lucrările pe care le fac Eu și mai mari decât acestea va face*" (*In.* 14,12). În toată istoria lumii, nu s-a propus omului asemenea împuternicire și prețuire. Aici nu omul Îl iubește și-L cinstește pe Dumnezeu ca pe sine însuși, ci invers. Înalta smerenie a lui Dumnezeu îl așează pe om la locul cel mai înalt - locul creatorului.

În loc de concluzii

“Ἡ ὑπαρξὶς τελείου ἀρχιερεως, τελείας θυσίας, τελείας σκηνης καὶ τελείας λειτουργίας εἰς τὰ ἁγία τῶν ἁγίων, συνεπαγεται καὶ ἀναλογον διαθήκην μεταξὺ Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου” (Prof. Christos Vulgaris, *Desăvârșirea în Hristos a economiei divine*, Atena, 1988, p. 91).

Am traversat “*cu frică și cutremur*” peisajul teologic al Cinei, cu înălțimi ametoitoare și cu adâncimi insondabile, și mintea noastră stă în uluire “*neștiind ce să spună*” (cf. *Lc.* 9,33). Și după cum ne îndeamnă cântarea heruvimică din Joia Mare “*Să tacă tot trupul*” - și noi, într-o muțenie sacră, vom lăsa în continuare cuvântul Celui ce le-a săvârșit pe toate “*cu putere multă*”. El însuși va face încheierea în cuvânt așa cum procedează cu fiecare minune, mai ales în Evanghelia a IV-a, evanghelia Cuvântului, Evanghelia teologică. Chiar așa începe cap. 17, pe ton de concluzie finală și plenară, o concluzie cu deschidere în veșnicia Tatălui: “*Acestea a vorbit Iisus și ridicând ochii Săi la cer a zis: Părinte, a venit ceasul!*”.

Dacă, la sinoptici, evanghelia sfârșește în înălțarea văzută, la propriu, a Mântuitorului (*Lc.* 24,51; *Mc.* 16,19), aici vom avea înălțarea noetică, o ridicare și o depunere în brațele Tatălui a noului univers - Biserica

atunci născută din Sângele jertfei. Este cea mai înaltă exprimare în cuvânt din toată Scriptura și încheie în dialog intradivin, sfatul treimic început la facerea omului: “Și a zis Dumnezeu: să facem om după chipul și asemănarea Noastră” (Fac. 1,26). Concluzia era aceea că “chipul” de atunci ajunsese la “asemănare” acum, se îndumnezeise prin împărtășire, mâncase “Trupul Meu și băuse Sângele Meu și avea viață veșnică” (cf. In. 6,54; 17,2), nu mai era muritor. Dacă, până la capitolul 17, avem pe Dumnezeu în dialog cu omul, dialog în și prin care se întemeia noua creație - universul euharistic, acum Cuvântul se îndreaptă spre Tatăl și “dă seama” de toată lucrarea Sa. Avem, prin urmare, o concluzie a Scripturii, o concluzie teologică supremă, o dare de seamă a Fiului lui Dumnezeu, fiindcă de acum înainte va vorbi Fiul Omului, Care va coborî la cruce și în moarte⁷⁴. În

⁷⁴ - Spre deosebire de sinoptici, unde finalul Evangheliei este ascendent și exuberant, plin de explozii ale luminii, ale bucuriei, ale slavei învierii, la Ioan, totul este întors spre om. Aici și manifestările învierii sunt alte și alte chipuri ale smereniei, ale kenozei filantropice. În timp ce dincolo se impune divinul, biruitor al morții, dincoace se fac gesturi extreme pentru a se salva omenescul. Aici nu vin îngeri care să vestească învierea, ci doar mormântul singur, cu giulgiurile stinghere și abandonate, parcă și ele triste că pierduseră un conținut, un trup atât de frumos și curat. Aici nu există decât Maria Magdalena, la fel de singură și tristă, ca și giulgiurile de alături, ca și mormântul părăsit și cuprins de nonsens, iar Cel înviat se deghizează în smerenie, confundat cu grădinarul. Maria Îl recunoaște nu după atribute ale divinității, recuperate prin înviere, ci după glasul uman, după timbrul duios din apelativul “Marie”, cu care se adresează cel de Dincolo de moarte, întors spre cei dragi, aflați încă dincoace de moarte. Singurul argument al învierii, în Evanghelia a IV-a, este El Însuși, Cel înviat, cu glasul Lui inconfundabil, cu mâinile și coasta

Evangelhia a IV-a, de aici încolo nici un cuvânt nu va mai veni din cer, "*nici un înger să-L întărească*" (cf. *Lc. 22,43*). Aceasta nu înseamnă că Dumnezeu părăsește lumea, cum lasă să se înțeleagă o clipă, la sinoptici ("*Eli, Eli, lamah sabahtani*") ci, dimpotrivă, Hristos cel proslăvit prin jertfa de la Cină, încredințează rodul acestei jertfe, rodul cuvântător al Cuvântului creator - Tatălui, Care va primi lucrarea Fiului (Biserica) și va încredința-o Duhului spre a o conduce "*la tot adevărul*".

În "*Rugăciunea arhierească*"⁷⁵, avem o epicleză posteuharistică dar pre și pro ecleziastică. Așa cum Arhiereul ridică pe brațele sale încrucișate Discul și Potirul (temeliile lumii noi) zicând: "*Ale Tale dintru ale Tale, Ție aducem de toate și pentru toate*", așa face Mântuitorul după realizarea Tainei, la "*încheierea*

Lui rănite de iubirea celor răniți de păcat, cu foamea Lui omenească din pricina căreia Se umilește cerându-le "*ceva de mâncare*" (*In. 21,5*), cu grija Lui amănunțită pentru conștiința vinovată a prietenului Petru și pentru viitorul înfricoșător al oilor și al mieluşeilor Lui. În Evangelhia a IV-a, Învierea este un argument, exclusiv în favoarea umanului. Dumnezeirea fusese suficient și permanent afirmată și manifestată în starea Lui smerită, omenească: "*arătându-Și dumnezeirea Sa, și ucenicii Săi au crezut în El*" (*In. 2,11*); în starea Lui proslăvită, trebuie să-Și arate omenia Sa, iubirea față de omul pentru care se născuse, trăise, murise; Evangelhia a IV-a crează cea mai frumoasă față a divinului întoarsă spre om. Aici divinul se manifestă *via exinanitiae*. Învierea e omenească, suprem omenească.

⁷⁵ - Denumirea de rugăciune sacerdotală este sugerată încă din scrierile Sfinților Părinți, cu deosebire la Chiril al Alexandriei, care spune că Hristos apare la această ultimă rugăciune ca Preot și Jertfă deodată. Dar cel care va intitula capitolul 17 "*Rugăciunea Arhiereului*" va fi teologul luteran Chytraeus (Kochhaffe, în germană), în secolul XVI.

iconomiei Fiului” (Christos Vulgaris); ridicând la cer, la inima Tatălui, universul ofrandă, spune aceleași cuvinte euharistice originare: “*Toate ale Mele sunt ale Tale, și ale tale sunt ale Mele și M-am proslăvit întru ei*” (In. 17,10). Din acest punct al marelui text euharistic de la Cină va lua Sfântul Vasile cel Mare formula euharistică cea mai expresivă: “*ale Tale dintru ale Tale...*”, formulă care nu există la sinoptici, și nici în liturghia Sf. Iacob, ruda Domnului. Dacă rugăciunea este “*unirea omului cu Dumnezeu*”⁷⁶, Rugăciunea arhierească este chiar acest moment suprem al întâlnirii, în stare de rugăciune (“*la Dumnezeu nu se ajunge decât în stare de adorație*”) a Fiului cu Tatăl. Este o realitate interdivină, perihoretică, surprinsă într-un moment decisiv al Revelației, în spațiul fericit al unei inimi și al unei minți de ucenic iubit și iubitor.

Citit cu atenție, capitolul 17, dezvăluie atenției noastre contemplative cel mai dens text, trupul de cuvânt, al universului biblic cu cea mai mare pondere din toată Scriptura. Avem, în acest text, toată terminologia esențială și fundamentală teologică, o definiție completă și grea a noului univers - lumea harului - Biserica. Pentru formula dogmatică cu care sinoadele ecumenice au definit însușirile Bisericii s-a apelat la terminologia cu care Întemeietorul însuși o prezintă Tatălui Său. “*Întru una, sfântă, sobornicească și apostolească Biserică*” - sintetizează inspirat descrierea amănunțită, duhovnicească a Bisericii, așa cum se află vizionar în Rugăciunea arhierească, profeție și apolis deodată pentru slujba pe care Arhiereul tocmai o săvârșise în foișorul Cinei. A ne

⁷⁶ - Sf. Ioan Sinaitul, *Scara* 28; P.G. 88, 1129 A.

opri să analizăm acum marele text al singurei rugăciuni divine (toate celelalte sunt exprimări omenești și pentru oameni) ar însemna să reiterăm întreaga spiritualitate biblică, lucru pe care nu ni l-ar îngădui nici timpul și nici spațiul limitat al vieții noastre.

Rugăciunea arhierească este de fapt o mutație dialogică: ceea ce Iisus spusese repetat și insistent ucenicilor Săi de-a lungul săvârșirii Sale, va spune și Tatălui; este o mărturisire de credință răsturnată. Chiar așa am putea numi textul din Ioan, 17: Crezul Fiului lui Dumnezeu asupra Bisericii Sale. Chiar și aici Hristos se smerește fiindcă, deși ar fi putut să-și evalueze singur opera încheiată strălucit și fericit și să o impună ucenicilor, din deasupra, El o prezintă la judecată Tatălui, o aduce în dar, rugându-L să o primească și să o păzească, fiind rodul ascultării: *“lucrul pe care Mi l-ai dat să-l fac, l-am săvârșit”* (v.4). Este aici marea Evanghelie întoarsă spre cer; Fiul vestea pe Tatăl și pe Duhul că partea Lui s-a săvârșit; urma *“desăvârșirea Duhului Sfânt”*⁷⁷ - economia Bisericii: *“Și Eu voi ruga pe*

⁷⁷ - Faptul că nu-și arogă desăvârșirea operei Sale, ci o lasă deschisă pentru Celălalt Mângâietor, arată puterea dumnezeiască a smereniei Sale, smerenie manifestată nu numai paradigmatic, înaintea oamenilor, ci firesc în relațiile de natură, în sânul Sfintei Treimi, față de Duhul Sfânt, Cel de o ființă cu El și cu Tatăl.

Același lucru trebuie să-l înțelegem și din faptul că, la creație, nu l-a făcut pe om perfect, ci perfectibil; altfel s-ar fi dovedit un Dumnezeu perfect și nu Unul smerit și iubitor. Nu ar fi lăsat nimic Celuilalt (fie omului, fie Duhului) ceea ce ar fi făcut din aceștia ceva perfect și... inutil. Numai smerenia poate oferi libertatea; Mândria, Puterea oferă totdeauna - perfecțiunea. Inutilă. O

Tatăl (și chiar aceasta face în capitolul 17) și *alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac*” (nu doar în timp).

Așa cum subliniam mai sus, având în vedere că Testamentul cel desăvârșit, “*cel fără de prihană*” (cf. *Evr.* 8,7) este încheiat nu cu omul, care “*totdeauna este mincinos*” (*Ps.* 115,2), ci cu Fiul, întru care nu s-a aflat nici o vină (cf. *Evr.* 7,28) era firesc ca forma finală a redactării acestui legământ, concluzia Evangheliei Testamentului să se realizeze într-o întâlnire directă între cele două părți din contractul testamentar: Tatăl și Fiul⁷⁸. Rugăciunea arhierească este tocmai ecoul acestei întâlniri, certificarea actului de mântuire, început în rai, la cina cunoașterii din pomul ambiguu și încheiat la Cina euharistică, la care, mâncându-L pe Dumnezeu ca pe un alt fruct, de data aceasta al Vieții, L-au cunoscut ca viață veșnică (*In.* 17,39), interzis cândva, în vremea nedesăvârșirii (*Fac.* 3,22).

Pe lângă densitatea și greutatea textului sacerdotal, se impune o a treia caracteristică singulară în toată Scriptura; toate verbele sunt la modul indicativ, modul care exprimă o acțiune sigură și hotărâtă iar timpul

libertate adevărată care, în cazul lui Adam, la creație și a lui Iuda la re-creație, poate să ducă la pieire. În acest punct, apare marea dramă a relației iubire-libertate, în Dumnezeu și în om. Dar numai în acest spațiu dintre iubire și libertate se pot defini și Dumnezeu și omul.

⁷⁸ - “ἐπειδὴ δὲ ὑπαρχὼν ἐν μορφῇ, καὶ τῇ κατὰ πᾶν ἰσοτιμῇ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, οὐχ ἀρπαγμον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ... τὴν πρὸς αὐτὸν (τὸν Πατέρα) ποιεῖται διαλεξίν” (Chiril al Alexandriei, *Comentarii la Ioan*, apud P. N. Trempela, *op. cit.*, Atena, 1969, p. 589).

predominant este perfectul. De aceea, putem folosi formula paradoxală de memorial profetic, o anamneză a viitorului euharistic, o sinteză între A și Ω , specifică lui Ioan unde, sincer vorbind, nu avem doar text ci supratext.

Concluzia finală și lapidară a tot ceea ce am încercat să surprindem, în această lucrare, ar fi aceea pe care am notat-o pe marginea unui curs al Prof. Aguride (*“Rugăciunea arhierească a lui Iisus”*), într-o sală de studiu din str. Solon, acum trei decenii în urmă: *“Dacă Iisus Hristos ar fi scris, opera pe care am fi avut-o astăzi de la El ar fi fost Evanghelia a IV-a”*.

Evangelhia a IV-a sau depozitia martorului

(In. XXI,24)

Aşa cum se face mereu un paralelism între legea veche şi legea nouă (vezi predica de pe munte), aşa cum se raportează prezentul la trecut, în teologia neotestamentară s-a instituit o adevărată tradiţie a paralelismului între evangheliile sinoptice şi cea ioaneică. Oricât de logică şi reală, necesară chiar, pare aceasta, oricât s-ar părea că faptele o impun - în această compartimentare pe criterii filologice, cronologice, stilistice, metodologice, etc., este o mare doză de artificialitate. Mai mult decât oricare alt scriitor sacru, în această literatură abuziv criticistă şi fără milă, Ioan apare (desigur la nivel de sugestie şi nu de acuză categorică)⁷⁹ în postura unui

⁷⁹ - Devine aproape comică situaţia în care, după cea mai crâncenă bătălie ce s-a dat, pro şi contra autenticităţii ioaneice a Evangheliei a IV-a, concluzia să sune (de fapt, cum era şi firesc) aşa: “Και αὐτός ο Keim παραδέχεται οτι αι υπερ της γνησιότητος του δι’ ευαγγελιου αποδειξεις ειναι τοσον ισχυραι οπως δι ουδεν αλλο εκ των ευαγγελιων” (“Însuşi Keim acceptă că dovezile asupra autenticităţii Evangheliei a IV-a sunt mai puternice decât pentru oricare altă evanghelie”); (A. R. Reynolds, articolul *Gospel of John*, în James Hastings: *A dictionary of the Bible*, apud P. Trespela, *op. cit.*, p. 17).

Ca să ne dăm seama de întinderea, deja incontrollabilă, a câmpului de bătălie a criticismului textualist ar trebui să ne plasăm între aceste două extreme: “Autorul Evangheliei a IV-a n-a cunoscut niciodată altceva decât un Hristos liturgic, obiect al cultului

cercetător în bibliografia vremii, preexistentă lui, și, după un studiu exhaustiv al literaturii evanghelice aperceptive, se apucă și el să-și croiască propria-i variantă. Repetăm: aceste aserțiuni, venite din adâncurile exegezei creștine (vezi Origen, Clement, Eusebiu al Cezareei, Grigore de Nyssa, etc.), fără să fie rău intenționate - nu numai că nu reușesc să decripteze taina lui Ioan, dar riscă chiar o diluare sau, mai grav, o deteriorare a fenomenului uluitor, care se numește teologia ioaneică. Evanghelia a IV-a poate și trebuie raportată la context căci, chiar dacă ea a fost scrisă în cer mai mult decât pe pământ, chiar dacă este mai mult dumnezeiască decât omenească, ea, asemeni Cuvântului, s-a întrupat într-un spațiu și într-un timp concret (*“pentru noi și pentru a noastră mântuire”*). Această raportare însă nu este apriorică și cu atât mai puțin cauzală, ci ea apare εκ των υστερων. Altfel, ris-căm să-l învinuim pe Ioan de compilație (ca să nu spunem plagiat) sau să-i atribuim cel mult calificativul de epigonat.

O asemenea operă, cea mai mare scriere din istoria spiritualității - inclusiv din cea biblică - nu poate fi rezultatul unei conjuncturi literar-istorice, atâta timp cât ea depășește infinit toată literatura și istoriografia vremii și a vremurilor.

Parcă prevăzând toată tevatura istorico-criticistă a exegezei bibliciste de după el, Ioan ne dă cheia acestui edificiu dumnezeiesc, arătându-ne cum și de unde s-a

creștin. Din aceste fragmente de biografie divină nu se desprinde nici o impresie de realitate” (A. Loisy: *Le Quatrieme Evangile*, ed. II-a, p. 55) și afirmația lui Reynolds, notată de P. Trepelas mai sus.

născut: *“acesta este ucenicul care mărturisește...”* Reluând argumentul ioaneic, Sf. Grigore de Nyssa va spune și el, în stilu-i alegoric-metaforic bine cunoscut: *“Ioan cel care s-a hrănit la sânul Cuvântului ne-a lăsat evanghelia sa duhovnicească...”*, continuat în sec. XX de Prof. Agurides: *“al patrulea evanghelist s-a adăpat și s-a identificat cu limba și cu stilul lui Iisus, însușindu-și, împreună cu esența și sensul interior al învățăturii Lui”* (O Ευγ. Ιωαννης, p. 13).

În toate opiniile consemnate în literatura teologică asupra fenomenului ioaneic, se află un adevăr, dar *“tot adevărul”* se află la Sfântul Duh - așa cum tot martorul cel mai intim al Duhului, Ioan, ne încredințează: *“Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt... vă va învăța toate și vă va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu”* (In. 14,26). Mai clar ca aici nici că se poate: *“Evanghelia duhovnicească”* nu poate fi citită și înțeleasă decât în Duhul. Altfel, se ajunge la aberații și contradicții.

Adevărata creație se naște din adâncuri, își are rădăcinile într-o realitate de dincolo de lumea heraclitică a aparențelor curgătoare⁸⁰ și se instituie ea însăși în reper absolut și nicidecum nu este rezultatul paralel al unor repere externe, inferioare. Cu creația ioaneică mergem direct la sursă. El nu este doar un hristolog (chiar dacă acest lucru este imens) ci un teolog total (dacă vreți, un hristo-teolog) - primul din istoria sfântă.

De ce scrie el altfel și altceva decât sinopticii? În primul rând, el scrie altfel nu numai decât sinopticii; sau decât toți scriitorii contemporani lui; el nu va semăna cu

⁸⁰ - *“Sănătatea minții vine din relația corectă cu cerul”* (V. Andru: *Terapia destinului*, p. 165).

nici un scriitor, de nicicând (vezi C. Evans, *Le Christ en prière dans l'Evangile selon Saint Jean, dans Recherches oecuméniques: Prière et Action*, Tournai, 1970, p. 73-97). Așa se explică faptul că, în puzderia de pseudo-evangheliști apăruiți postum, niciunul nu a reușit să-l imite pe Ioan. El a trăit și a scris în stare de răpire, de undeva din inima lucrurilor (era ucenicul iubirii) unde vor fi ajuns și ceilalți scriitori dar mult mai târziu. Despre această zăbavă a tuturor celorlalți de a înțelege Evanghelia a IV-a amintește în multe locuri. Nu-i oare ciudat faptul că, în această Evanghelie, tocmai ucenicul cel iubit nu întreabă nimic? El este martorul tăcut⁸¹, ascuns în inima prezenței. Nu va repeta o istorie, o biografie cristică deja cristalizată liturgic și doctrinar, pentru că el nu mai era demult în istorie; el trăia neconținut un timp împărătesc - κυριακή ημερα - și consemna într-o cronică esențială - semnele economiei Fiului și ale Duhului. El este un meta-istoric, un cronicar al permanențelor divine. El va consemna à rébours veșnicia.

S-a spus că Iisus din Evanghelia a IV-a este cel devenit deja liturgic-sacramental. Adică evanghelia este o scriere târzie, când cultul creștin se cristalizase definitiv, centrat pe Euharistie. Desigur, nu avem nimic împotriva acestei cvasi-competente opinii. Este chiar o opinie decentă. Dar nu spune mare lucru. Se inversează cauza cu efectul. Nu Evanghelia a IV-a este rezultatul liturgicului,

⁸¹ - Ioan, ca evanghelist, este ultimul; ca teolog, este primul; dar "teologia este ultima și cea mai cuprinzătoare dintre mărturisiri. Numai astfel înfrângem scepticismul istoric?!" (Paul Costin Deleanu, *Dogmele ortodoxe în fața filosofiei*, în *Viața Românească*, anul XCI - Sept.-Oct. 1996, Nr. 9-10, p. 98).

ci ea va crea civilizația euharistică iar faptul că în ea preexistă Hristosul euharistic nu-i nimic surprinzător fiindcă Hristos este preexistent nu doar în Evanghelia a IV-a, ci este veșnic (*“ieri, astăzi și în veac”*) și a fost dintotdeauna în stare euharistică *“αει σφραγίζεται”*; *“αρνιον εστικος ως εσφραγμενον”* (Ap. 5,6). Această scriere, asemeni creației dintâi, nu poate și nu trebuie să fie datată. Cum oare să cauți data când se naște Cuvântul sau când porcede Duhul? Cronica acestor evenimente - *“Evanghelia duhovnicească”* (Clement Alexandrinul) va avea și ea timpul prezenței liturgice - *“un prezent fără margini, un timp în chipul căruia Dumnezeu se înfățișează memoriei noastre”* (V. Andru) -⁸² analog cu adâncimea înțelegerii. El se afla în fața unui înfricoșător abis al tainei. El se află implicat în chestiuni dumnezeiești. Ceilalți vor fi martori în fața istoriei - vor prezenta, cu tot riscul, adevărul istoric despre Iisus Hristos, mărturisire plătită mai totdeauna cu viața, începând cu primul martor Ștefan și terminând cu ultimul, necunoscut încă. Ioan însă mărturisește în fața veșniciei, ceea ce a văzut în inima ei. Aici se cere curajul profetic al Fecioarei - curaj care a înălțat-o mai presus decât toată făptura. De unde au luat ei (Ioan și

⁸² - În *Evanghelia după Matei*, păstrând întreaga considerație pentru fermecătorul scriitor, nu putem să nu sesizăm o metodă puțin forțată în prezentarea - cu cele mai bune intenții - a corelației mesianice dintre Iisus și Vechiul Testament. Într-adevăr, Matei scrie *Evanghelia* sa, așa cum i-o dictează profeții și istoria sfântă. Dacă nu ar fi fost un evanghelist, ar fi fost, sigur, un învățător de lege în cel mai autentic spirit al profetismului biblic.

Fecioara)⁸³ această putere a afirmației creatoare (rodul afirmației divine este creația lumii - cf. *Facere* 1; rodul co-afirmației Fecioarei este întruparea lui Dumnezeu). Ne răspunde Sfântul Antonie cel Mare: “*eu nu mă mai tem de Dumnezeu, ci Îl iubesc pe El. Că dragostea scoate afară frica*” (*Pateric*, p. 13).

Ca un ecou la această frământare a noastră, textul liturgic răsună neconținut în inimă: “*și ne învrednicește pe noi, Stăpâne,... μετα παρρησιας...*” De aceea și primul teolog din univers - Arhanghelul Mihail - deși era mai mic în cunoaștere decât Lucifer, având însă mai multă dragoste de Dumnezeu, L-a mărturisit ca putere absolută: *Mi ha El!*

Același raport pare să transpară și între Iuda și Ioan: primul părea să fi fost mult mai instruit; altfel nu l-ar fi curtat cu atâta insistență Satan. El avea, în sânul comunității creștine, originare, un rol foarte important,

⁸³ - De aceea, ucenicul iubit și Mama-Fecioară vor fi în veci cele două pandante de la picioarele Crucii. Dacă în văzul lumii, Hristos este răstignit între cei doi tâlhari, în mod tainic El este răstignit pe crucea iubirii între ucenicul și mama iubirii. Aceasta este adevărata răstignire, cea teologică, pe care o contemplăm în Evanghelia a IV-a, într-o tăcere care umple veșnicia cu strigătul ei fericit și ne îndeamnă Sf. Părinți ai Bisericii când avertizează că adevărata teologie se face cu “*mintea răstignită*”. Același lucru pare să-l spună și Oscar Cullman în afirmația: “*La croix du Christ délivre aussi notre pensée du péché originel de l'orgueil parce qu'elle nous montre notre capacité de connaître par nous même Dieu autrement que par l'acceptation de la révélation par la foi en la croix dans laquelle Dieu a pris l'initiative de se révéler à nous*” (*Etudes de Théologie Biblique*, p. 16).

încredințat chiar de Mântuitorul. Ioan însă "*partea cea bună și-a ales*", cea de lângă cruce - partea iubirii, "*care nu se va lua de la el*". Partea iubirii care nu moare ci "*rămâne până la Parusie*" (cf. *In.* 21,23). În iubirea lui Ioan, parresia și parousia se identifică în chip minunat, tainic și unic.

În Evangheliile sinoptice, Iisus este împins de jos în sus prin cuvintele, minunile, atitudinea Sa morală. Depășește în frumusețe și înălțime pe toți moraliștii din toate timpurile. Dar nu depășește morala. În Evanghelia a IV-a, drumul este exact invers; Dumnezeu-Fiul coboară curajos și minunat până la om, depășind morala înspre nebunia iubirii (μανικος ερως- N. Cabasilas).

Dacă nu am fi avut Evanghelia a IV-a, astăzi cel mult aveam un om (numit Iisus) îndumnezeit, un vis al îndumnezeirii întrupat, și nu un Dumnezeu "*în carne și oase*" (Unamuno). Sinoptica crește spre sfârșit; termină în înălțare. Ioan are Înălțarea la început, iar sfârșitul se ocupă cu un amănunt, aproape o meschinărie în relațiile inter-umane: îl vindecă pe Petru de trădare ("*mă iubești*"?) și de gelozie ("*dacă Eu voi vrea ca acestea să rămână... ce-ți pasă ție*"). Sfârșitul sinoptic este suprem, dumnezeiesc dar... construit. Cel ioaneic este omenesc dar suprem firesc; este dumnezeiesc de omenesc.

Evangheliile sinoptice sunt un demers al scriitorilor asupra divinității lui Iisus. Avem o divinitate argumentată. În Evanghelia a IV-a, avem un Dumnezeu la lucru. În evangheliile sinoptice, învățătura este mai importantă decât actul; în Evanghelia a IV-a, actul este atât de intens încât cuvântul îl umanizează, îl diluează, fiindcă altfel "*cine poate să-l asculte*"? (cf. 6,60). De

aceea, actul suprem, euharistia, este învăluită într-un foarte bogat înveliș cuvântător - partea cea mai dezvoltată a Evangheliei, tocmai pentru a mai catifela asperitățile înfricoșătoare ale tainei. Între a demonstra adevărul unui om (Iisus) făcut Dumnezeu și cel al unui Dumnezeu făcut om, Ioan a ales partea cea mai grea. Fiindcă a se face omul Dumnezeu este logic și firesc. A se face Dumnezeu - om nu este nici logic și mai ales nu este firesc. Tocmai această dramă uluitoare și incredibilă sfâșie rărunchii lui Toma. Nu-ți trebuie prea multă credință să-l vezi pe Dumnezeu la distanța comodă a Înălțării (Lc. 24,3). Este de ajuns o credință cuminte. Dar ca să pipăi un Dumnezeu coborât în om - trebuie să-ți ieși din minți (cf. Mc. 3, 21), să violentezi logica, oricât de superioară și filosofică ar fi ea (vezi Pavel în Areopag).

La sinoptici, Înălțarea, despărțirea se produce logic, ba chiar provoacă "*bucurie mare*" (Lc. 24, 52). La Ioan, numai anunțul acestei despărțiri provoacă o tristețe aproape invincibilă (In. 14,27-28). Aici apare la fel de dureroasă și despărțirea omului de Dumnezeu și a lui Dumnezeu de om. Fiindcă Evanghelia a IV-a este evanghelia comuniunii; a bucuriei nunții pentru că Mirele este cu prietenii Lui. Aceștia (Ioan și femeile mironosițe) nu se despart de El nici la cruce și nici chiar de mormânt nu se depărtează. Deși Îl știau mort, nu puteau trăi fără El, și de aceea Maria Magdalena va stărui în preajma mormântului și Îl va cere să-L ia, chiar așa mort (In. 20, 11-17). Este atâta iubire în Evanghelia a IV-a încât moartea nu o diminuează cu nimic; dimpotrivă, o sporește. Niciodată nu a fost iubire mai mare ca în moartea lui Iisus din Evanghelia a IV-a. Și trebuie să

recunoaștem că numai o astfel de iubire este suprem autentică și concretă; nu mai are în ea nimic interesat, nimic convențional. Este iubirea deznădăjduită a lui Avraam care, numai ea, l-a dobândit pe Isaac “*ca din morți*” (Rm. 4, 18 și urm). Este iubirea nebună a lui Dumnezeu pentru lume (In. 3, 16) și care cere din partea omului aceeași iubire, așa cum o spune Sfântului Paisie cel Mare care, deși Hristos îi spune să nu se mai roage pentru ucenicul lui întrucât acela-L renegase pe Dumnezeu, el continuă să se roage cu și mai multă stăruință: “*Paisie, tu te-ai făcut asemenea cu Mine prin iubirea ta; ucenicul tău s-a mântuit*” (Apophthegmata Patrum).

Cina ioaneică și paștele sinoptic - diferențe specifice

De ce nu aflăm, în Cina ioaneică, formulele euharistice de la synoptici? Explicațiile (foarte multe și diverse) sunt uneori rizibile; cea mai importantă este aceea că Ioan le presupune deja cunoscute.

Adevărul total este altul: la Sf. Ioan, tot pasajul Cinei, ba chiar întreaga Evanghelie este formulă euharistică, mai ales capitolele 6 și 7. Acestea constituie anunțul profetic (și toate celelalte) al realității împlinite la Cina din cap. 13-17. Iar cele ce urmează sunt o memorie profetică (*nous nous souvenons de ce qui va venir*; (Grigore de Nyssa, P.G., 44, col. 835) memorial liturgic - anamneză) asupra "*celor întâmplate la Ierusalim*" (cf. Lc. 24, 18). Evanghelia a IV-a nu are o formulă majoră, ca un centru de importanță, un punct fix în jurul căruia să polarizeze toate evenimentele cristice. În această Evanghelie care începe cu prologul veșnic și încheie cu mărturisirea finalului necuprins, Duhul ne mână din "*veșnicie în veșnicie*", fără putință de oprire. Evanghelia a IV-a este *consumarea* duhovnicească a cinei pascale în stare de eliberare, în stare eshatologică. De aceea, în această Evanghelie, nu aflăm *formulele de instituire*, "*Establishment*" (*horribile dictu*) ale Euharistiei, nu aflăm Cina ca instituție, ci descoperim tot universul în grabă pascală spre Împărăție. Evanghelia a IV-a este "*o suflare repede de vânt*" (cf. Fapte 2) care ne aruncă

dintr-un abis (prologul) în altul (învierea). De altfel, “*luați, mâncați...*” nu este o formulă ci un act; cel mai intens act, care depășește incomparabil chiar și pe “*fiat*”-ul original, creaționist. La Ioan, această aparentă formulă se face evanescentă în actul general al Cinei - noua creație. Reducerea Euharistiei doar la două formule fixe, pe lângă pericolul formalist literal, care ucide duhul (cf. I Tim. 5,19) poate duce chiar la un aspect magic, specific religiilor de mistere (vezi Aguride: “*Θεολογία και επικαιριότητα*”, p. 69), unde formula, cu cât este mai “*consacrată*”, mai fixă, cu atât are mai multă putere terifiantă. Blocarea în formalismul liturgic prin reducerea la formule consacrate s-a produs deja în Apus unde s-a anulat epicleza, considerându-se suficiente cele două enunțuri sinoptice de la Cină. Numai că, la sinoptici, Duhul Sfânt nu apare nicăieri la Cină, drept care nici nu pare să aibă un caracter de Taină, ci mai degrabă un gest de ritual, suprapus peste ritualul pascal al legii vechi (cf. Mt. 26,17; Mc. 14,12; Lc. 22,17). Ori, acolo unde nu apare Duhul, nu se produce consacrarea, prefacerea (“*ca de la Duhul Domnului*”), transfigurarea. Cel ce sacrifică Mielul lui Dumnezeu este dintotdeauna Duhul Sfânt - “*focul ce se pogoară din cer*” pentru mistuirea (sacrum-facere) Jertfei. Duhul preînchipuie (profetic), închipuie (la zămislire) și transfigurează (la Cină). În timp ce, la sinoptici, momentul culminant al Scripturii - Cina, este expedit în câteva versete, la Ioan, este cel mai dezvoltat și mai intens moment scripturistic. Dacă “*toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu*” (II Tim. 3,16), textul ioaneic al Cinei este toposul predilect al prezenței și al lucrării Sfântului Duh. În afara Lui, orice cuvânt și orice act nu

dobândesc caracter de taină sfântă, ci doar forme ritualistice, mai mult sau mai puțin religioase. Evanghelia a IV-a este biografia Duhului Sfânt, în special, și a Sfintei Treimi, în general. De aceea, Sfântul Clement Alexandrinul va numi Evanghelia a IV-a evanghelia duhovnicească. Dacă, la Cină, Hrtistos este Arhiereu și Jertfă - Templul, "*Tăria ce unește cele de deasupra cu cele dedesubt*" (Fac. 2, 6,21), atmosfera în care se consumă Jertfa Cuvântului este Duhul Sfânt. Pâinea și vinul în Euharistie devin toposul întrupării Sfintei Treimi - al prefacerii divine.

Referitor la timpul scrierii Evangeliei Sfântului Ioan:

Mergând în linia splendidei afirmații pe care Jean P. Lombard o face, în prefata volumului *Oeuvres de Maître Eckart*; “*les idées n'ont pas d'âge que celui de leur fécondité*” (*Sermons - Traités*; Gallimard, 1987, p.1), putem spune următoarele: Ioan începe să elaboreze Evanghelia sa din prima zi în care L-a cunoscut pe Iisus Hristos, conținutul sau trupul viu al Evangeliei. Aceasta se va scrie în inima ucenicului care L-a asimilat, L-a cuprins în ființa sa pe Învățător, mai mult și mai adânc decât toți oamenii din toate timpurile “și-a însemnat amănunțit în minte tot ce a zis Cuvântul”; “Și a ținut la sân orice cuvânt al Lui” (Iov, 23,5,12). În actul scrierii Evangeliei a IV-a, avem o îndoită revelație: Ioan revelează în scris ceea ce i s-a revelat lui în minte și în inimă. Avem aici fenomenul cel mai viu al anamnezei revelatoare⁸⁴, fapt exprimat de autorul însuși, în

⁸⁴ - Considerațiile profesorului Schmemmann asupra anamnezei ca realitate existențială sunt remarcabile: “Acest dar al memoriei ca energie care transformă iubirea în viață, în cunoaștere, în comuniune și în unitate, este conferit de Dumnezeu omului. Memoria omului este iubirea lui ca răspuns la cea divină, întâlnire și comuniune cu Dumnezeu Care este viața vieții. Numai omului, în toată creația, îi este dat să-și amintească de Dumnezeu și, prin aceasta, să rămână viu. Dacă toate lucrurile în lume mărturisesc pe Dumnezeu, proclamă gloria Sa și Îi aduc laudă, numai omul

precizarea-mărturie din prima sa epistolă: *“Ceea ce era de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am privit și mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieții, și Viața s-a arătat și am văzut-o și mărturisim și vă vestim...”* (I In. 1-2). Ioan este un evanghelist în sensul existențial și nu doar un istoriograf evanghelic.

În acest sens, putem spune cu toată tăria că el este și primul evanghelist, este evanghelist din prima zi - *“din început”* - așa cum și începe scrierea sa, și ultimul după cum lasă să se înțeleagă din finalul repetat: *“Deci și alte multe minuni a făcut Iisus înaintea ucenicilor Săi... Dar sunt și alte multe lucruri pe care le-a făcut Iisus și care,*

păstrează amintirea lui Dumnezeu și, prin această cunoaștere vie a Lui, el percepe lumea ca fiind a lui Dumnezeu. o primește ca de la Dumnezeu și o ridică la Dumnezeu. Prin aducerea aminte de Dumnezeu, omul răspunde memoriei pe care Acesta o are pentru om.

Conform concepției biblice asupra memoriei - concepție ontologică și nu doar psihologică - a uita înseamnă a exclude din existența ta ceea ce ai uitat, a des-face, a nu mai trăi. Uitarea lui Dumnezeu a constituit și constituie păcatul fundamental, original al omului. Dacă aducerea aminte înseamnă viață, uitarea este moarte”. (Alexandre Schmemmann, *L'Eucharistie, sacrement du Royaume*, Paris, 1985, p. 132).

De aceea, poruncii lui Dumnezeu din Geneză: *“Din toți pomii din rai să mănânci, iar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca, vei muri negreșit”* îi corespunde, în Evanghelie: *“Luați, mâncați, acesta este trupul Meu... Beți dintru acesta toți... aceasta să faceți spre pomenirea Mea”*. Aici, mai mult decât ontologic, avem exprimat caracterul soteriologic al anamnezei. *“Rămâneți în Mine și Eu în voi... căci fără de Mine nu puteți face nimic”* - proclamă Evanghelia Euharistiei (In. 15,4,5).

dacă s-ar fi scris cu de-amănuntul, cred că lumea aceasta n-ar cuprinde cărțile ce s-ar fi scris” (In. 20,30; 21,25).

Ioan este suveran conștient că, în el, Revelația expresă, didactică și pedagogică pune punct final. Restul nu era decât comentariu. Căci, dacă suntem sinceri, toate scrierile care înconjoară “Evanghelia Testamentului” nu sunt decât introducere (cele premergătoare) și comentariu (cele ulterioare) la Revelația evanghelică ioaneică.

Numai în Ioan Hristos vorbește și scrie (cu degetul pe nisip - așa cum va mai scrie cu mâna în lut chipul său, la Geneză) direct, fără comentarii sau diluări exegetice. În aceste pagini-zile, te îneacă minunea continuă, realitatea divină, lucrată *hic et nunc*.

Iată deci timpul scrierii Evangheliei a IV-a - cel cuprins între α și Ω revelației cristice; Principiul nu poate avea nici început, nici sfârșit; el este Începutul și Sfârșitul. De s-ar mai naște mii de alți geniali criticiști și istorico-exegeți în ale textului sacru, tot nu vor reuși să inventeze calendarul capabil să încapă Evanghelia Testamentului, adică pe Hristos - testament. Ea se mai scrie și astăzi și, sperăm, în veci.

Se fac afirmații cel puțin ciudate asupra vârstei evanghelistului și Evangheliei a IV-a, majoritatea stabilindu-se în jurul vârstei de 100 de ani. Se înțelege că, la această vârstă, totul devine o vagă amintire. Dar această scriere, de o exuberanță dumnezeiască, îți dă certitudinea că este scrisă de un om foarte tânăr (și Ioan era într-adevăr cel mai tânăr dintre Apostoli), un spirit temerar, eroic. Având în vedere că, la Cină, era primul de

lângă Iisus (și, în consecință, este primul om din istorie care se împărtășește euharistic) și tot el ajunge primul la Înviere (*In. 20,4*), pentru că el a fost ultimul lângă cruce, apare logic ca Evanghelia să fi început de la el. Și a rămas pururi - ἀρχή - (începătură, cf. *Ap. 14,4*) și când se va rezolva problema cronologiei cosmogenezei biblice atunci vom afla și soroacele duhovnicești ale Evangheliei a IV-a.

Desigur, cum totul în Scriptură și, mai ales, în Evanghelie, este paradoxal (*“Spuneți-mi ce altceva înseamnă expresia atât de repetată în Noul Testament care, aproape în întregime, este paradoxal: Cel ce-și pierde viața o va câștiga?”* Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, p. 224), nu ar trebui să ne mire nici situația în care Ioan să fi fost mai tânăr la 100 de ani decât la 30, lucru definit în același sens de Apostolul Pavel: *“omul nostru cel din afară se trece, omul dinlăuntru se înnoiește din zi în zi”* (*II Cor. 4,16*) sau Vasile Voiculescu: *“mi-am pregătit o bătrânețe bravă cu barba albă ca un fald”*.

Ducând până la capăt logica psalmistului: *“înnoie-vor ca ale vulturului (Ioan) tinerețile tale”* în *“efortul de depășire a imediatului în zonele spiritului”* (Lucian Blaga), Ioan din Evanghelie este cel mai tânăr, nu doar printre apostoli, ci chiar și decât noi, cu vreo două mii de ani deocamdată. Aceasta se confirmă și prin aserțiunea Mântuitorului referitoare la el, în dialogul, cam incomod, cu Petru: *“Dacă Eu voiesc ca acesta să rămână până voi veni, ce ai tu?”* (*In. 21,22*).

Și chiar dacă cel mai duhovnicesc dintre ucenici, dintr-o smerenie egală cu duhovnicia lui, încearcă să ne

sugereze că ceea ce spunea Mântuitorul era doar o metaforă (cf. *In.* 21,23), realitatea spiritualității răsăritene, ce-și are izvorul în “Evanghelia duhovnicească”, ne încredințează de autenticitatea spuselor Mântuitorului și de cea a Evangheliei lui Ioan - Vulturul ceresc, cel pe care-l vom afla totdeauna în acel *nunc aeternum*, atât de drag lui (vezi *In.* 4,23; 16,32).

Postfață

Intrând în organizațiile creștine internaționale (Conferința Creștină pentru Pace, Conferința Bisericilor Europene și Consiliul Mondial al Bisericilor), Biserica Ortodoxă Română a început să se bucure de o atenție deosebită, atât din partea acelor organizații, cât și din partea Bisericilor naționale. Colaborarea cu instituțiile creștine internaționale s-a făcut pe mai multe planuri. Unul dintre acestea a fost cel cultural. Bisericele Ortodoxe au procedat la schimburi de studenți. Consiliul Ecumenic și Bisericele din Europa au oferit burse de studii pentru tinerii teologi merituoși. În anii '60, au plecat la studii în străinătate câțiva doctoranzi în teologie (viitori profesori și ierarhi). Era o posibilitate deosebită pentru Biserica noastră de a-și forma noi cadre care să ducă mai departe demersul teologic.

În 1970, patriarhul Justinian a hotărât să extindă trimiterea la studii în străinătate și la studenți. Prin urmare, primii doi intrați la Institutul teologic Universitar din București urmau să fie trimiși la studii în Grecia. Aceștia au fost doi tineri foarte solitari, Belodan Cristian (absolvent al Seminarului Teologic din Craiova) și Buga Ion (absolvent al seminarului teologic din Buzău). Erau premianții seriei lor. Au mers la Atena unde s-au remarcat între studenții greci și nu numai.

Deschiderea pe linie bisericească era însoțită însă de o atenție deosebită din partea statului totalitar. Ca să fi

putut pleca la studii în străinătate, un tânăr teolog, dincolo de rezultatele școlare excepționale, trebuia să întrunească alte condiții care nu mai depindeau de el. Acestea se stabileau de “organele în drept” prin tot felul de verificări, observări și urmăriri specifice regimului de tristă amintire. Prudentele măsuri de observare continuau nu de puține ori și în străinătate, încât te simțeai ne-liber în lumea liberă. Dacă ceva părea ne-la-locul lui, organele abilitate aveau grijă, ca prin metode specifice, să ia urgent măsuri pe termen scurt și pe termen lung. Una dintre acestea era rechemarea în țară prin intermediul autorităților bisericești. Așa a fost cazul cu cei mai mulți dintre noi. Unii refuzau să se mai întoarcă, alții amânau revenirea până la terminarea studiilor (asumându-și riscurile la întoarcerea în țară, iar alții reveneau la prima chemare). Tânărul Ion Buga a făcut parte din categoria acestora. Iubea prea mult țara ca să n-o poată vedea ani de-a rândul. Prin urmare, atât el cât și colegul său au fost opriți în țară, după doi ani de studii la Atena. Erau doi tineri care-și luaseră zborul într-ale Teologiei foarte devreme. Ar fi putut deveni “primejdioși” pentru regimul totalitar și pentru slujitorii lui. De aceea, aceștia “au făcut totul” spre a le frânge aripile, reușind în parte.

Nu a fost însă cazul cu tânărul Ion Buga. Înfrângerea cu bursa a fost pentru el unul dintre cele mai puternice stimulente pe drumul afirmării în spațiul Teologiei românești. A terminat studiile teologice în țară și le-a continuat la doctorat, a învățat mai multe limbi străine, a lucrat în administrația bisericească, a fost preot de țară, apoi în București; a fost profesor de seminar până când a

fost chemat dascăl în învățământul teologic superior din România.

A trecut, nu fără eforturi serioase, prin mai multe trepte ale avansărilor, dar prin toate cele ale smeririlor (unii le numesc mai propriu umiliri) bisericesti - după cum este obiceiul la români cu oamenii de excepție - ajungând, nu acolo unde ar fi trebuit și unde l-am fi dorit, dar acolo unde este actualmente: pe locul unde omul cinstit și deștept ajunge pe picioarele lui, condus de propriul lui cap, nu de interesele altora. Acolo unde îl respectă și-l prețuiesc, nu neapărat superiorii pe linie administrativă, ci condeierii Bisericii (și nu numai ai ei) și confrății întru ale Teologiei și ale slujirii preotești care l-au cunoscut așa cum este: teolog subtil, preot de elită al Capitalei, cu o familie model, cu credincioși pe măsură, profesor de teologie căutat și gustat de studenți.

Este teologul generației noastre pe care unii îl admirăm, pe care alții îl tem (nu din cauza lui, ci din vina lor). Știm cu toții că Părintele Stăniloae a scris mult și bine. Este mentorul nostru, al tuturor, și pentru mulți ani de aici înainte. Nu a avut mulți colaboratori (merită menționați părintele Arsenie Boca și Costa de Beau-regard), dar numai unul este teologul român cu care a acceptat să semneze o carte în calitate de coautor (cotraducător, coautor de traducere) și anume, preotul Ion Buga. Aceasta ar fi putut da de gândit încă de atunci responsabililor cu viitorul Teologiei românești spre a stimula pe tânărul teolog care se afirma împreună, nu la umbra marelui Stăniloae. Poate vor fi gândit, dar, cu siguranță, n-au gândit suficient de bine, ținându-l cât mai mult în anonimat pe cel care nu mai era anonim.

Schimbările survenite în România după 1990 l-au găsit pe preotul Buga maturizat într-ale Teologiei și cu lucrări bune de tipar. Așa se face că după 1990 numele părintelui Buga este unul din cele mai mediatizate prin lucrările publicate: traduceri din mai mulți teologi și filosofi de limbă greacă, franceză, spaniolă și lucrări personale.

Cartea de față se înscrie pe linia celor publicate, dar, în sine, este o noutate. Și aceasta, pentru că este prima abordare teologică a Cinei de Taină în Teologia românească. Este o abordare curajoasă, pot spune pe cont propriu. Autorul ei nu folosește o literatură de specialitate stufoasă, folosește însă Scriptura, cu un firesc pe care nu-l găsești decât la Părinții Bisericii, spre a explica și a aprofunda Teologia Cinei celei de Taină. Intuițiile, conexiunile, dezvoltările și aprofundările teologice sunt uimitoare; el sparge statu-quo-ul limbajului îngust-dogmatizant în care a fost încorsetat discursul teologic al ultimelor decenii spre a teologhisi în duhul Scripturii și al Părinților, dar în limbajul, stilul și terminologia omului cult modern.

Pentru părintele Buga, Euharistia este “*actul în care se întrepătrund Întruparea și Transfigurarea* (p. 8) (...) unde, spre deosebire de timpul anterior în care omul trebuia să-L guste pe Dumnezeu (metaforic) în roadele creației, acum, va fi invitat să-L mănânce direct, real - desigur, tainic, iconomic... este pomul vieții amânat în rai” (p. 88), pentru că problema esențială a religiei creștine este întâlnirea omului cu Dumnezeu în trupul pâinii (p. 9), desigur al pâinii euharistice, în același timp Trup al lui Hristos. De aceea, va spune autorul acestei cărți,

“Întreaga Sfântă Scriptură este o invitație la Cină” (p. 87).

Constatăm o pasiune deosebită cea cu care s-a lansat părintele Buga în aprofundarea Teologiei Cinei celei de Taină, folosindu-și în acest sens toată măiestria și puterea de simțire, înțelegere și redare a tainei Cinei... Uneori ai impresia că tema abordată nu este decât o motivare pentru ceea ce voia să spună deja autorul, pentru o teologhisire cu totul aparte, teologhisirea aceasta ducând spre evenimentul Cinei și că nu evenimentul și referatul biblic al Cinei ar fi punctul de plecare al teologhisirii. Atât este de adâncit autorul acestei cărți în evenimentul, în realitatea și sensul Cinei celei de Taină. Și aceasta pentru că, în concepția părintelui Buga *“Creștinismul nu este doar o teorie printre altele, fie ea și cea mai bună, nu este doar punctul culminant al unei evoluții naturale de jos în sus, ci cu totul altceva, venit de sus; nu este o superioritate, ci o Alteritate, un Pogo-rământ”* (p. 50) iar *“Creștinul, asemeni lui Hristos, nu are trecut istoric așa cum au încercat civilizațiile păgâne să-și salveze trecutul în mausolee și piramide, ci transfigurează necontenit trecutul prin înțelegerea lui tot mai adâncă și mereu nouă, într-un prezent liturgic neînterupt, existențial, în care trecutul și viitorul sincopează în actul doxologic al contemplației liturgice”* (p. 48).

Citatele de mai sus, într-o formulare de arară frumusețe, scot în evidență modul în care autorul acestei cărți înțelege și exprimă adevărul Bisericii, potrivit căruia nu facem exegeză de dragul exegezei, nu facem dogmatică de dragul dogmaticii, teologia nu se confundă cu informația teologică, ci informația teologică, exegeza și

teologia au drept finalitate cultul (cultivarea relației cu Dumnezeu), în centrul căruia se găsește Euharistia: *”Jertfa testamentară a Fiului Tatălui, care a creat cerul și pământul, nu apare ca un accident, fie el și eroic, ci ca ontologie a creației și a mântuirii, imprimându-i un caracter de veșnicie și de valoare infinită. Același Miel înjunghiat înainte de întemeierea lumii înfăptuiește creația și mântuirea, imprimând pecetea jertfei veșnice pe toată lucrarea Lui, de aceea afirmăm ontologia jertfelnic-testamentară a creației”* (p. 122). Iată un nou citat remarcabil din cartea părintelui Buga, citat care te provoacă la citirea atentă a întregii lucrări.

După o exegeză cu totul specială a textelor nou-testamentare referitoare la Cina cea de Taină, autorul cărții acesteia trece la analiza câtorva principii fundamentale care străbat Scriptura: principiul simetriei, principiul anagenezic și principiul testamentar. Sunt trei perspective de abordare a textului sacru care stimulează pe cel care citește Scriptura să caute cheia teologică a limbajului ei și nu numai informațiile date de textele propriu-zise. Pe de altă parte, ele arată calitățile părintelui Buga de serios specialist în litera, dar mai ales, în duhul Scripturii.

Prin lucrarea de față, părintele Ion Buga confirmă încă o dată faptul că este un teolog profund și responsabil; lucrarea îl confirmă ca pe unul dintre cei mai străluciți reprezentanți ai Școlii teologice de la Buzău. Trebuie să recunosc și să declar, ca unul care nu sunt buzoian, că, în generația tânără a teologiei românești de azi, teologii cei mai reprezentativi sunt școliți la Buzău.

Pentru originalitatea ei, această lucrare merită să fie apreciată ca o referință în domeniu.

În ceea ce mă privește, nu numai că-l felicit pe autorul ei, dar îi și mulțumesc pentru o asemenea reușită, dorind cititorilor lectură plăcută și, mai ales, atenție la lecturarea ei.

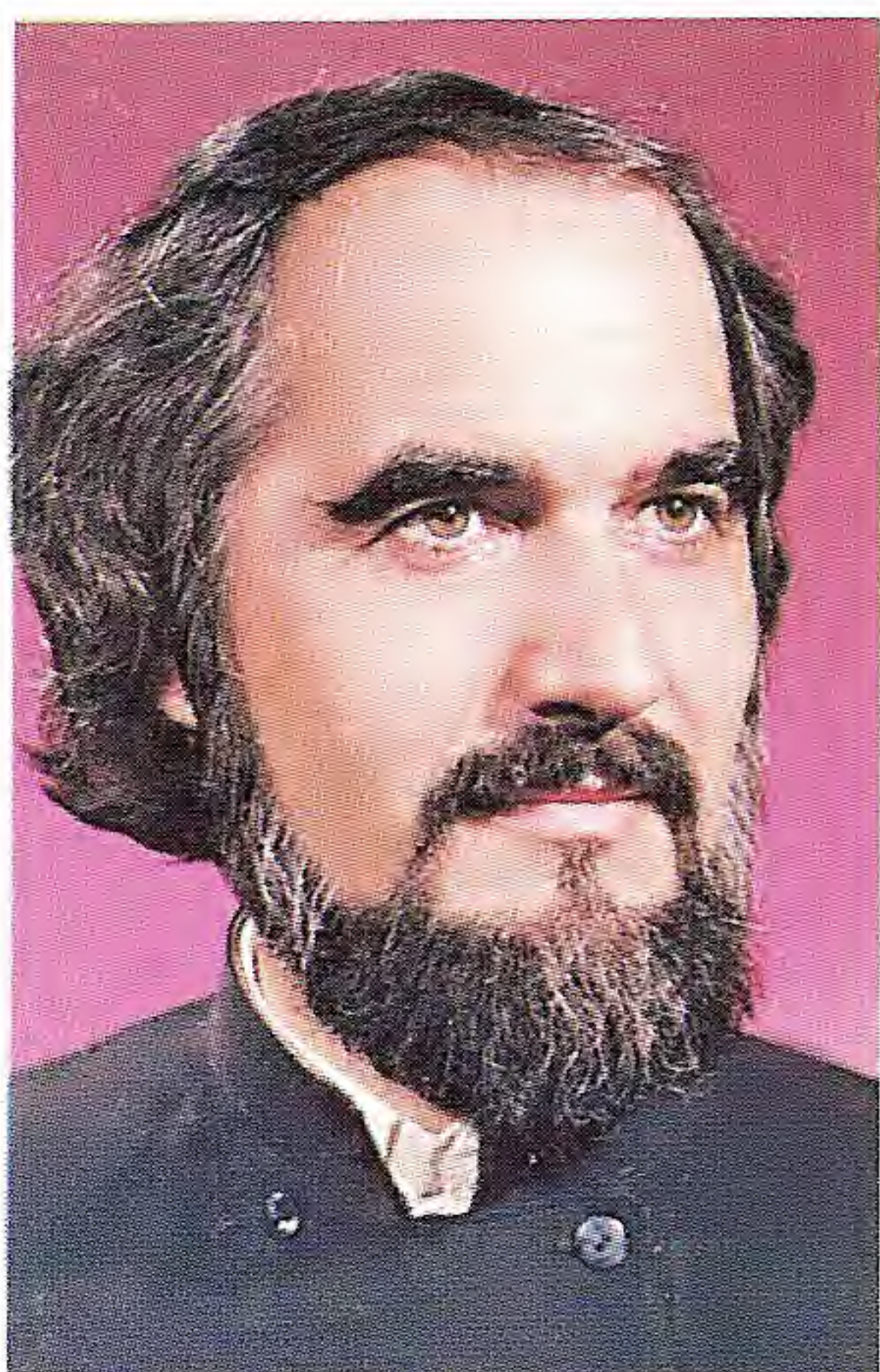
Pr. Dr. V. Răducă

CUPRINS

<i>CUVÂNT ÎNAINTE</i>	<i>5</i>
<i>PRELIMINARII</i>	<i>9</i>
<i>PREPARATIVELE PENTRU CINĂ</i>	<i>19</i>
<i>DESFĂȘURAREA CINEI - CAPITOLUL 13</i>	<i>25</i>
<i>ONTOLOGIA SFINTEI EUCHARISTII SAU TRIADOLOGIA - CAPITOLUL 14</i>	<i>49</i>
<i>MIISTAGOGIA PRIMEI ÎMPĂRTĂȘIRI - CAPITOLUL 15</i>	<i>79</i>
<i>MEMORIALUL PROFETIC AL CRUCII - CAPITOLUL 16</i>	<i>109</i>
<i>PRINCIPIUL SIMETRIEI</i>	<i>129</i>
<i>ANAGENEZELE BIBLICE</i>	<i>153</i>
<i>PRINCIPIUL TESTAMENTAR</i>	<i>161</i>
<i>ÎN LOC DE CONCLUZII</i>	<i>187</i>

APENDICE CALEIDOSCOPIE

<i>EVANGHELIA A IV-A SAU DEPOZIȚIA MARTORULUI</i>	<i>195</i>
<i>CINA IOANEICĂ ȘI PAȘTELE SINOPTIC - DIFERENȚE SPECIFICE</i>	<i>205</i>
<i>REFERITOR LA TIMPUL SCRIERII EVANGHELIEI SFÂNTULUI IOAN</i>	<i>209</i>
<i>POSTFAȚĂ</i>	<i>215</i>
<i>CUPRINS.....</i>	<i>223</i>



Lucrarea de față este prima abordare teologică a Cinei de Taină în Teologia românească. Este o abordare curajoasă, pot spune, pe cont propriu. Autorul ei nu folosește o literatură de specialitate stufoasă, folosește însă Scriptura, cu un firesc pe care nu-l găsești decât la Părinții Bisericii, spre a explica și aprofunda Teologia Cinei celei de Taină. Intuițiile, conexiunile, dezvoltările și aprofundările teologice sunt uimitoare; el sparge statu-quo-ul limbajului îngust-dogmatizant în care a fost încorsetat discursul teologic al ultimelor decenii spre a teologhisi în duhul Scripturii și al Părinților, dar în limbajul, stilul și terminologia omului cult modern.

Pr. Dr. Vasile Răducă